

مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية

الأكاديمية

مجلّة أكاديمية المملكة المغربية

أحاديث الخميس

العدد 23 – سنة 2006

أكاديمية المملكة المغربية

العنوان : شارع الإمام مالك، كلم 11، ص. ب. 5062
الرمز البريدي 10100
الرباط – المملكة المغربية

الهاتف : 75.51.46 (037) / 75.5199 (037)

البريد الإلكتروني : alacadimia @iam.net.ma : **E-mail**

فـاكس 75.51.01/89 (037)

الإيداع القانوني : 1982/29
ردمك : 0851-1381 : **ISSN**

الآراء المعبّر عنها في هذا الكتاب
تلزم أصحابها وحدهم

التصفيف الضوئي : أكاديمية المملكة المغربية
السحب : مطبعة المعارف الجديدة – الرباط
سنة 2006

أعضاء أكاديمية المملكة المغربية

أندريه أزولاي : المملكة المغربية.
صاحب زاده يعقوب خان : الباكستان.
محمد جابر الأنصاري : مملكة البحرين.
الحسين وگـّاگ : المملكة المغربية.
رحمة بورقية : المملكة المغربية.

الأعضاء المراسلون

ريشار ب. ستون : و.م.الأمريكية
شارل سْتوكْتون : و.م.الأمريكية

مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية

I - سلسلة «الدورات» :

1 – «الدورة الافتتاحية»، أبريل 1980.

2 – «التِّليمَتيك»، (علم التعامل عن بُعد)، نونبر 1980.

3 – «القدس تاريخياً وفكرياً»، مارس 1981.

4 – «الأزمات الروحية والفكرية في عالمنا المعاصر»، نونبر 1981.

5 – «الماء والتغذية وتزايد السكان»، القسم الأول، أبريل 1982.

6 – «الماء والتغذية وتزايد السكان»، القسم الثاني، نونبر 1982.

7 – «الإمكانات الاقتصادية والسيادة الدبلوماسية»، أبريل 1983.

8 – «الالتزامات الخُلُقية والسياسية في غزو الفضاء»، مارس 1984.

9 – «حق الشعوب في تقرير مصيرها»، أكتوبر 1984.

10 – «شروط التوفيق بين مدة الانتداب الرئاسي وبين الاستمرارية في السياسة الداخلية والخارجية في الأنظمة الديمقراطية»، أبريل 1985.

11 – «حلقة وصل بين الشرق والغرب : أبو حامد الغزالي وموسى بن ميمون»، نونبر1985.

12 – «القرصنة والقانون الأممي»، أبريل 1986.

13 – «القضايا الخُلقية الناجمة عن التحكم في تقنيات الإنجاب»، نونبر 1986.

14 – «التدابير التي ينبغي اتخاذها والوسائل اللاّزم تعبئتها في حالة وقوع حادثة نووية»، يونيو 1987.

15 – «خَصاص في الجنوب وحيرة في الشمال : تشخيص وعلاج»، أبريل 1988.

16 – «الكوارث الطبيعية وآفة الجراد»، نونبر 1988.

17 – «الجامعة والبحث العلمي والتنمية»، يونيو 1989.

18 – «أوجه التشابه الواجب توافرها لتأسيس مجموعات إقليمية»، دجنبر 1989.

19 – «ضرورة الإنسان الاقتصادي من أجل الإقلاع الاقتصادي لدول أوروبا الشرقية»، مايو 1990.

20 – «اجتياح العراق للكويت ودور الأمم المتحدة الجديد»، أبريل 1991.

21 – «هل يُعطي حق التدخل شرعية جديدة للاستعمار ؟»، أكتوبر 1991.

22 – «التراث الحضاري المشترك بين المغرب والأندلس»، أبريل 1992.

23 – «أوروبا الإثنتي عشرة دولة والآخرون»، نونبر 1992.

24 – «المعرفة والتكنولوجيا»، مايو 1993.

25 – «الاحتمائية الاقتصادية وسياسة الهجرة»، دجنبر 1993.

26 – «رؤساء الدول أمام حق تقرير المصير وواجب الحفاظ على الوحدة الوطنية والترابية»، أبريل 1994.

27 – «الدول النامية بين المطلب الديموقراطي وبين الأولوية الاقتصادية»، نونبر 1994.

28 – «أيُّ مستقبل لحوض البحرالأبيض المتوسط والاتحادالأوروبي ؟»، مايو 1995.

29 – «حقوق الإنسان والتشغيل بين التنافسية والآلية»، أبريل 1996.

30 – «وماذا لو أخفقت عملية السلام في الشرق الأوسط ؟»، دجنبر 1996.

31 – «العَوْلَمة والهُوية»، ماي 1997.

32 – «حقوق الإنسان والتصرّف في الجينات»، نونبر 1997.

33 – «لماذا احترقت النمور الأسيوية ؟»، ماي 1998.

34 – «القدس أنقطة قطيعة أم مكان التقاء ؟»، نونبر 1998.

35 – «هل يشكّل انتشار الأسلحة النووية عامل ردع ؟»، ماي 1999.

36 – «فكر الحسن الثاني : أصالة وتجديد»، أبريل 2000.

37 – «السياسة المائية والأمن الغذائي للمغرب في بداية القرن الواحد والعشرين»، نونبر 2000. (مجلدان باللغة الفرنسية).

38 – «السياسة المائية والأمن الغذائي للمغرب في بداية القرن الواحد والعشرين»، نونبر 2001. (مجلد واحد باللغة العربية).

39 – «أزمة القيم ودور الأسرة في تطور المجتمع المعاصر»، أبريل 2001.

40 – «أي مستقبل للبلدان المتنامية في ضوء التحولات التي تترتب عن العولمة»، نونبر 2001.

41 – «العلاقات الدولية في العشرية الأولى من القرن الحادي والعشرين، أي أفق؟»، أبريل 2002.

42 – «الحروب الإقليمية والمحلية وآثارها على التنمية الاقتصادية والتطور الحضاري واستتباب السلم في العالم»، دجنبر 2002.

43 – «الذكرى الخمسون لثورة الملك والشعب»، غشت 2003.

II - سلسلة «التراث» :

44 – «الذيل والتكملة»، لابن عبد الملك المراكشي، السفْر الثامن، جزءان، تحقيق محمد بنشريفة، 1984.

45 – «الماء وما ورد في شربه من الآداب»، تأليف محمود شكري الألوسي، تحقيق محمد بهجة الأثري، مارس 1985.

46 – «مَعْلَمة الملْحون»، تصنيف محمد الفاسي، القسم الأول والقسم الثاني من الجزء الأول، أبريل 1986، أبريل 1987.

47 – «ديوان ابن فَرْكون » تقديم وتعليق محمد بنشريفة، ماي 1987.

48 – «عين الحياه في علم استنباط المياه» للدمنهوري، تقديم وتحقيق محمد بهجة الأثري 1409هـ/1989.

49 – «مَعْلَمة المَلْحون»، تصنيف محمد الفاسي، الجزء الثالث، «روائع المَلْحون» 1990.

50 – «عمدة الطبيب في معرفة النبات»، القسم الأول والقسم الثاني، لأبي الخير الإشبيلي، حققه وعلق عليه وأعاد ترتيبه محمد العربي الخطّابي، 1411/ 1990.

51 – «كتاب التيسير في المداواة والتدبير»، لابن زهر، حقّقه وعلّق عليه محمد بن عبد الله الروداني، 1411/1991م.

52 – «مَعْلَمة المَلْحون»، تصنيف محمد الفاسي، الجزء الثاني، القسم الأول، «معجم لغة المَلْحون»، 1991.

53 – «مَعْلمة الملْحون»، تصنيف محمد الفاسي، الجزء الثاني - القسم الثاني وفيه : «تراجم شعراء المَلْحون»، 1992.

54 – «بغيات وتواشي الموسيقى الأندلسية المغربية»، تصنيف عز الدين بناني، 1995.

55 – «إيقاد الشموع للذة المسموع بنغمات الطبوع»، لمحمد البوعصامي، تحقيق عبد العزيز بن عبد الجليل، 1995.

56 – «مَعْلمة الملْحون، مائة قصيدة وقصيدة في مائة غانية وغانية»، تصنيف محمد الفاسي، 1997.

57 – «رحلة ابن بطوطة»، خمسة أجزاء، تحقيق عبد الهادي التازي، 1997.

58 – «كنّاش الحائك»، تحقيق مالك بنّونة، مراجعة وتقديم عباس الجراري، 1999.

59 – «الأناشيد الوطنية المغربية ودورها في حركة التحرير»، تحقيق عبد العزيز بن عبد الجليل، 2005.

60 – «مذكرات مهندس الماء في القرن العشرين»، تأليف روبير امبروگْجي، 2006.

61 – «حكايات في الماء»، تأليف روبير امبروگْجي، 2006.

62 – «الأطلنتيد : زيارة جديدة في ضوء سنة 2000»، تأليف روبير امبروگْجي، 2006.

63 – «العَطاء العربي لحضارة الماء والنهضة الأوروبية»، تأليف روبير امبروگجي، 2006.

64 – «مرشد مُهندس الماء»، تأليف روبير امبروگجي، 2006.

III - سلسلة «تاريخ المغرب» :

65 – «الإلمام»، تأليف محمد التازي سعود، طبع سنة 2006، وهو مدخل لتاريخ شمال أفريقيا القديم.

66 – «سلا ورباط الفتح، أسطولهما وقرصنتهما الجهادية»، تأليف جعفر بن أحمد الناصري وتحقيق أحمد بن جعفر الناصري، 6 أجزاء، 2006.

67 – «تاريخ شمال أفريقيا القديم»، تأليف اصْطيفان اگْصيل، ترجمه إلى العربية محمد التازي سعود في 8 أجزاء، 2007.

IV - سلسلة «المعاجم» :

68 – «المعجم العربي–الأمازيغي» الجزء الأول، تأليف محمد شفيق، 1990.

69 – «المعجم العربي–الأمازيغي» الجزء الثاني، تأليف محمد شفيق، 1996.

70 – «الدارجة المغربية مجال تَوارد بين الأمازيغية والعربية» تأليف محمد شفيق، 1999.

71 – «المعجم العربي–الأمازيغي» الجزء الثالث، تأليف محمد شفيق، سنة 2000.

V - سلسلة «الندوات والمحاضرات» :

72 – «فلسفة التشريع الإسلامي» الندوة الأولى للجنة القِيَم الروحية والفكرية، 1987.

73 – «وقائع الجلسات العمومية الرسمية بمناسبة استقبال الأعضاء الجدد»، دجنبر 1987 (من 1401هـ/1980 إلى 1407/1986).

74 – «محاضرات الأكاديمية»، 1988 (من 1403هـ/1983 إلى 1987/1407).

75 – «الحرف العربي والتكنولوجيا»، الندوة الأولى للجنة اللغة العربية، فبراير 1988/1408.

76 – «الشريعة والفقه والقانون»، الندوة الثانية للجنة القيم الروحية والفكرية 1989/1409.

77 – «أسس العلاقات الدولية في الإسلام»، الندوة الثالثة للجنة القيم الروحية والفكرية 1989/1409.

78 – «نظام الحقوق في الإسلام»، الندوة الرابعة للجنة القيم الروحية والفكرية، 1990/1410.

79 – «الثقافة الإسلامية والثقافة الغربية : الأخذ والعطاء»، الندوة الخامسة للجنة القيم الروحية والفكرية، 1991/1412.

80 – «قضايا استعمال اللغة العربية»، الندوة الثانية للجنة اللغة العربية، 1993/1414.

81 – «المغرب في الدراسات الاستشراقية»، الندوة السادسة للجنة القيم الروحية والفكرية، مراكش 1993/1413.

82 – «الترجمة العلمية»، الندوة الثالثة للجنة اللغة العربية، طنجة 1995.

83 – «مستقبل الهُوية المغربية أمام التحديات المعاصرة»، الندوة السابعة للجنة القيم الروحية والفكرية، تطوان 1997/1417.

84 – «هجرة المغاربة إلى الخارج»، الناظور 1999/1419.

85 – «الموريسكيّون في المغرب»، الندوة الثانية، شفشاون 2000/1421.

86 – «الأمثال العاميّة في المغرب، تدوينها وتوظيفها العلمي والبيداغوجي»، دجنبر 2001.

87 – «ثقافة الصحراء : مقوّماتها المغربية وخصوصياتها»، مارس 2002.

88 – «التطرف ومظاهره في المجتمع المغربي»، مايو 2004.

89 – «الوجود البرتغالي في المغرب وآثاره»، أكتوبر 2004.

90 – «قضايا استعمال اللغة العربية في المغرب»، (الحلقة الثانية) مايو 2005.

91 – «الحكاية الشعبية في التراث المغربي»، شتنبر 2005.

92 – «الوطن والمُواطنة وآفاق التنمية البشَرية»، يونيه 2006.

93 – «المغرب في فكر ابن خلدون»، مارس 2007.

94 – «العادات والتقاليد في المجتمع المغربي»، نونبر 2007.

VI – سلسلة مجلة «الأكاديمية» :

95 – «العدد الافتتاحي»، وفيه سرد لوقائع افتتاح جلالة الملك الحسن الثاني للأكاديمية يوم الإثنين 5 جمادى الثانية عام 1400 هـ، الموافق 21 أبريل 1980.

96 – «الأكاديمية» العدد الأول، فبراير 1984.

97 – «الأكاديمية» العدد الثاني، فبراير 1985.

98 – «الأكاديمية» العدد الثالث، نونبر 1986.

99 – «الأكاديمية» العدد الرابع، نونبر 1987.

100 – «الأكاديمية» العدد الخامس، دجنبر1988.

101 – «الأكاديمية» العدد السادس، دجنبر1989.

102 – «الأكاديمية» العدد السابع، دجنبر 1990.

103 – «الأكاديمية» العدد الثامن، دجنبر 1991.

104 – «الأكاديمية» العدد التاسع، دجنبر 1992.

105 – «الأكاديمية» العدد العاشر، شتنبر 1993.

106 – «الأكاديمية» العدد 11، دجنبر1994.

107 – «الأكاديمية» العدد 12، سنة 1995.

108 – «الأكاديمية» العدد 13، سنة 1996.

109 – «الأكاديمية» العدد 14، سنة 1997.

110 – «الأكاديمية» العدد 15، خاص بالموريسكيين في المغرب، سنة 1998.

111 – «الأكاديمية» العدد 16، سنة 1999.

112 – «الأكاديمية» العدد 17، سنة 2000.

113 – «الأكاديمية» العدد 18، سنة 2001.

114 – «الأكاديمية» العدد 19، سنة 2002.

115 – «الأكاديمية» العدد 20، سنة 2003.

116 – «الأكاديمية» العدد 21، سنة 2004.

117 – «الأكاديمية» العدد 22، سنة 2005.

118 – «الأكاديمية» العدد 23، سنة 2006.

أحاديث الخميس

يجتمع أعضاء الأكاديمية "المقيمون" يوم الخميس، مرتين في الشهر، للاستماع إلى حديث أحد زملائهم في موضوع من اختياره تليه مناقشة عامّة. وقد صدرت بعض هذه الأحاديث متفرقة في مجلة الأكاديمية، وبقي منها ما ننشره اليوم، وما نحن عازمون على نشره في الأعداد القادمة من المجلة بحول الله.



الفهـــرس



المفكّر الإسلامي والداعيّة المجدّد
بديع الزمان سعيد النّورسي

أبو بكر القادري

مدخل

من الظواهر غير الإيجابية في الثقافة العربية المعاصرة، قلّة المعرفة برجالات العلْم والثقافة والأدب والفكر الإسلامي في البلاد غير الناطقة باللّغة العربية في أنحاء شتّى من العالم الإسلامي، وتتمثّل هذه الظاهرة وبصورة واضحة، في أن معظم أسماء الأعلام التي اتّسعت شهرتها في العالم العربي ممّن ينتمون إلى بلدان إسلامية في آسيا وإفريقيا وأوروبّا، في الفترة الممتدّة من أواخر القرن التاسع عشر إلى هذا العصر، لا يتعدّى أصابع اليدين، يمكن لنا أن نذكر ممّن يأتي في طليعتهم من المشاهير الذين تتنوّع مجالات اختصاصاتهم : جمال الدين الأفغاني، محمّد إقبال، أبا الأعلى المودودي، أبا الحسن علي الحسني الندوي، شكيب أرسلان، رشيد رضى، والحسن البَنّا وسيد قطب وغيرهم.

والواقع أن الحياة الفكرية والعلْمية والأدبية والثقافية في معظم أقطار العالم الإسلامي، عرفت خلال القرن الماضي، حركة نشيطة تنوّعت عطاءاتها، وتعدّدت إسهاماتها في إغناء الحضارة الإسلامية في تلك الأقطار الشقيقة. ولذلك، فإن عدم رواج المعلومات في البلاد العربيّة عمّا يجري في البلاد الشقيقة غير العربية،

والتي هــي جـزء لا يتـجـزّأ من العــالم العـربي الإسـلامي، يشكّل في حـقـيـقـتـه، ظاهرة تسـتوقف النظر في التـاريخ الفكري والثـقافي الحـديث والمـعاصـر للأمّة العربية الإسـلامية، وتتطلّب مراجعة دقيقة، لأنها تتناقض وحقيقة الأمّـة العربية الإسلامية ذات التوجّـهات والأهداف الواحدة، في الحاضر والمصير المشتركين.

ولقد كان التأمّل في هذا الوضع غير الطبيعي، أحد الدوافع التي حدث بي إلى الوقوف طويلاً، أمام شخصية إسلامية سامقة المكانة رفيعة المنزلة، عاشت في تركيا الشقيقة، في الفترة ما بين 1873م و 1960م، وهي الحِقبة الزمنيّة التي شهدت تحوّلات عميقة، ليس في موطن هذه الشخصية، وإنما في العالم الإسلامي كلّه، ممّا ترتّب عليه تغيير الخريطة السياسيّة لهذا العالم، ودخول المجتمعات الإسلامية عموماً، سواء أكانت عربيّة أم غير عربيّة في مراحل من التطوّر لم تكن كلّــها إيجابية.

هذه الشـخصـية الإسـلامـيـة ذات التـأثيـر القويّ في مـحيطـه وفي مـجرى التحوّلات العميقة التي عرفتها تركيا الحديثة، هي بديع الزمان سعيد النُّورْسي، مؤلّف «رسائل النور»، ومؤسّس جماعة النّور في تركيا، التي كانت ولا تزال من أقوى الجماعات الإسلامية المعتدلة فكراً وتوجّهاً وممارسة وسلوكاً.

مـولده ونـشـأتـه

وُلد سعيد النُّورْسي الذي لُقّب ببديع الزمان، في قرية (نورسي) إحدى قرى خـيـزران التـابعـة لولاية (بتليس)، شـرقي الأنـاضـول سنة 1293هـ/1873م. وكـان والده (الصوفي ميزا)، ورعاً يُـضرب به المثل في الورع. ونشأ سعيد موصوفا بمخايل النبوغ والذكاء، حيث كان دائم السؤال والاستطلاع لكلّ ما استغلق عليه

فهمه، فكان يحضر مجالس الكبار، ويصغي إلى ما يدور بينهم من مناقشات في مسائل شتّى، ولا سيما علماء قريته الذين كانوا يجتمعون في منزل والده.

وتحت رعاية السيخ محمد جلالي، قضى سعيد فترة قصيرة في دراسة جادّة مكثّفة، قرأ فيها جميع الكُتب التي كانت تدرس عادة في مثل هذه المدارس الدينية، كان يقرأ في اليوم الواحد من متون أصعب الكُتب مائتي صفحة، ويفهمها دون الرجوع إلى الهوامش والحواشي، ثم التحق بمدرسة العالم فتح اللّه أفندي الذي وجّه إليه السؤال الآتي :

إن ذكاءك خارق، ولكن دعنا نرقب حفظك، فهل تستطيع أن تقرأ بضعة أسطر من هذا الكتاب مرّتين وتحفظها ؟ ومد له كتاب «مقامات الحريري»، فقرأ سعيد صفحة كاملة منه مرّة واحد، فإذا بها كافية لحفظها ممّا أذهل العالم فتح اللّه أفندي، وجعله يقول :

إن اجتماع الذكاء الخارق مع القوّة الخارقة للحفظ شيء نادر جداً.

لقد حرصت على أن أنقل هذه الفقرات التي كتبها مؤرّخ سيرة سعيد النُّورْسي باللغة العربية، الأستاذ إحسان قاسم الصالحي، للتأكيد على قوّة شخصية هذا العالم المفكّر المربّي الذي امتدّت آثارها التربوية والتوجيهية من تركيا إلى أوروبّا وأمريكا، والذي ترجمت رسائله إلى العديد من لغات العالم.

لقد كان سعيد النُّورْسي في مرحلته التعليمية الأولى في مدرسة العالم فتح اللّه أفندي، يحفظ عن ظهر قلب كتاب «جمع الجوامع» في أصول الفقه لابن السبكي. كما كان يحفظ «القاموس المحيط» للفيروز أبادي حتى حرف السين عن ظهر قلب أيضاً، وكان في تحصيله العلمي أعجوبة أثارت الانتباه إليه، وجمع في تعليمه بين العلوم الدينية واللُّغوية والفلسفية، وبين العلوم البحتة مثل الفيزياء والكيمياء والرياضيات والفلَك والجيولوجيا.

لقد انتقل سعيد النُّورْسي في سنة 1894م إلى (وان) بدعوة من واليها حسن باشا، حيث أقام عنده، وتهيأت له ظروف الالتقاء ببعض أساتذة العلوم الحديثة ، من جغرافية، وكيمياء، وغيرهما. وحينما دخل عليهم، شعر بقصور في هذه العلوم، ممّا جعله يقبل على تعلّمها بشغف عظيم حتى أتقنها وأصبح متمكّناً لدرجة أنه كان قادراً على التأليف ومناقشة المختصّين فيها، ففي مدّة قصيرة جداً، استطاع أن يتقن الرياضيات والفلَك والكيمياء والفلسفة والتاريخ والجغرافية وغيرها.

ولتعدّد مواهبه وملكاته وقدراته وذكائه الخارق، أطلق عليه لقب «بديع الزمان».

وهذه الموسوعية كانت الطابع المميّز لشخصية سعيد النُّورْسي، يكاد ينفرد بها بين أعلام عصره، ومشاهير زمانه، إذ أننا لا نجد فيمن عاش في تلك المرحلة من رجالات العلْم والفكْر والدعوة الإسلامية، من العرب ومن غير العرب، من اجتمعت فيه تلك المواهب والقدرات العقْلية النادرة.

ويجب أن نلاحظ هنا، أن سعيد النُّورْسي، ولد ونشأ وعاش حياته كلها في تركيا، التي كانت عهدئذ، تمرّ بظروف دقيقة، وكانت مراكز الثقافة العربية الإسلامية بعيدة عنه، وهو الأمر الذي يقدّم لنا صورة واضحة عن المستوى الذي بلغته الثقافة العربية الإسلامية في تركيا في آخر عهد دولة الخلافة العثمانية.

حياته العملية وجهاده الفكري

لا أريد أن أسترسل في الحديث عن مرحلة التحصيل في حياة سعيد النُّورْسي، فحسبي أنّي أوردت نبذة مختصرة عنه، تدلّ دلالة واضحة على سمو منزلته وتميز شخصيته وتفرده بتلك المكانة السامقة بين رجالات عصره.

لقد توافرت لسعيد النوُّرْسي قدرات ليقوم بدور بالغ التأثير في مجتمعه الذي كان يعيش مخاضاً صعباً، أدّى إلى انتقال تركيا من الدولة الإسلامية القائمة على نظام الخلافة، إلى الدولة العلمانية التي ناصبت الإسلام العداء وحاربت علماءه، وأحدثت انقلاباً فكرياً واجتماعياً في تركيا.

بدأ سعيد النُّورْسي حياته العملية مجاهداً بالفكر والقلم والدعوة بالتي هي أحسن، يحارب الجهل والفقر، ويقاوم الظلْم والاعتداء على كرامة الإنسان، ويتصدّى للإلحاد في العقيدة، والانحلال في السلوك، فكان حرباً على المظاهر السلبية التي عمّت وطنه في تلك الفترة الدقيقة، وكان له تلاميذ وأتباع ولا يزالون يعدون بعشرات الآلاف.

وممّا يبرز لنا الاهتمامات المبكّرة بالإصلاح الاجتماعي والسياسي عند سعيد النُّورْسي، لقاؤه بالسلطان عبد الحميد الثاني الخليفة العثماني الشهير، حين انتقل إلى العاصمة اسطنبول، حيث طلب من السلطان في هذا اللقاء، أن يعمل على نشر العلوم الحديثة في البلاد، خاصّة في المناطق الفقيرة، ومنها المنطقة التي ينتسب إليها لإيمانه بأن النهضة تقوم على أساس العلوم.

لقد اتجه الجهاد الفكري الذي خاضه سعيد النُّورْسي إلى محاربة الأعداء الثلاثة الذين قال إنهم: الجهل والفقر والفرقة، يقول سعيد : «إن أعداءنا هم الجهل والبؤس والفرقة، وسنجاهد ضدّ هؤلاء الأعداء بأسلحة الصناعة والمعرفة والاتّفاق». ويقول أيضاً : «إن أعداءنا ليسوا هم الأجانب، بل إن عدوّنا هو الجهل، وما تولّد عنه من منع إعلاء كلمة اللّه، وما نتج عنه من مخالفة الشريعة، ثم البؤس، وثمرته سوء الأخلاق، وسوء التصرّفات، والخلاف، وما يتولّد عنه من الحِقد والنّفاق، وغاية اتّحادنا، هي الهجوم على هؤلاء الأعداء الخالين من الإنصاف».

وكان مهتمّاً بالبحث عن الحلول لمشاكل العصر من زاوية العقيدة، ومن زاوية التفكير الإسلامي. والميزة التي امتاز بها بديع الزمان النوُّرْسي بصفته مفكّراً إسلامياً مجدّداً، أنه لم يدرس حقائق الإسلام وأهدافها من الناحية الدينية والأخلاقيّة فحسب، ولكن من الناحيتين الاجتماعية والثقافية أيضاً. يقول : «لقد أثبتت للأجيال التي تربّت على الثقافة المنقولة لها، والمترجمة عن الغرب، بأن العقيدة الإسلامية والفكر الإسلامي عبارة عن منظومة من القيم التي لا يمكن التخلّي عنها أيضاً».

و«رسائل النور» التي كتبها سعيد النُّورْسي، تخاطب العقل الإنساني حسب الطريقة التي ارتآها والتي انفرد بها، ومؤلّفاته تمتاز بأنها تجيب على الأسئلة التي تشغل ذهن الإنسان، وتشغل المجتمع، وتشكل المسائل المدرجة على جدول أعماله، وهو يستند إلى القرآن والأحاديث كمنبع، وكمصدر للحلول التي يرتئيها، ومؤلّفاته وأفكاره تقيم علاقات وارتباطات مع كل نظم العلْم، من الفلسفة إلى السياسة، ومن الاقتصاد إلى علم الاجتماع، ومن المنطق إلى العلوم الطبيعية.

لقد نظر إلى المشاكل التي تعاني منها الإنسانية التي عجزت المذاهب المادّية عن إيجاد الحلول لها، وآمن أن الدين وحده هو الكفيل بإيجاد الحلول وتوجيه الإنسانية إلى الرشاد. ويقول النُّورْسي : «إنّنا معسكر المسلمين. نتبع البرهان، ونلج إلى الحقائق الإيمانية بعقولنا وأفكارنا وقلوبنا، ولا نفعل ما يفعله بعض أفراد الأديان الأخرى وتقليداً منهم لرهبانهم، إذ لا نترك البراهين، ولهذا السبب فإن المستقبل الذي سيحكم فيه العقل والعلْـم، سيكون الحكم فيه للقرآن الذي يستند إلى البراهين العقلية التي استخلصت أحكامها من العقل».

مسألة الهُوية والارتباط مع الماضي

إن الظروف التي مرّت بتركيا في عصرنا الحديث، جعلت النوُّرْسي يهتمّ بقضية الهُوية، والارتباط بالماضي، مؤكّداً أن فهم الماضي ضروري لفهم الحاضر.

تقول الدكتورة آناماسالا، من جامعة روما في بحث لها حول هذا الموضوع: «في القرن العشرين عندما بدأت المدنيّة الماديّة ببعثرة الذاكرة الجماعية للأمّة الإسلامية، ظهرت مشكلة طالما وقف عندها بديع الزمان النُّورْسي، وهي مشكلة الهُوية لدى المسلمين، والفكرة القومية التي نمت بنموّ المدنيّة الماديّة، حاولت سحب علاقة المسلمين مع ماهيّتهم إلى تاريخ أقدم ، وهذه المحاولة وضعت مفهوماً غامضاً ومفهوماً مجرّداً للمواطن الحالي، بدلاً من الثروة الإسلامية الغنية في هذا الخصوص».

ثم تقول : «يمكن عدّ القومية التركية ناجحة من خلال الخمسين سنة الأخيرة، ولكن ينقسها أنها لم تحافظ على النسيج الثقافي، وعلى الوظيفة الاجتماعية، وعلى فعاليتها، أي على ما قام به الإسلام، حتى العهد الجمهوري في تركيا، من تنظيم السجل اليومي للمواطن».

ويقول سعيد النُّورْسي : «إن الإنسانية في حاجة إلى دين يساير الحياة ، ويُغذّي الرّوح ويستجيب لمتطلّبات الفكر والعقل والقلْب، وينظر إلى الإنسانية نظرة الوحدة الكاملة المجرّدة عن العصبية والعنصرية المقيتة، وتحتفظ لكل أُمّة أو شعب بخصائصه القويمة، وليس ذلك إلاّ الإسلام».

إن كثيراً من العلماء الأجانب قاموا بمتابعة التطوّرات الفكرية في العالم الإسلامي، وتعرّفوا إلى أعلام العلماء المسلمين الداعين إلى التجديد وإبراز حقائق الإسلام. ومن العلماء الذين درسوا أفكار النُّورْسي ودعوته، الدكتورة آنا

ماسالا، التي سبقت الإشارة إليها، والدكتورة أورسولا سيولر، من إحدى الجامعات بألمانيا، ومن العلماء الأتراك الدكتور إبراهيم جانان وغيرهم كثير.

النُّورْسي المتصوّف

لقد قالوا إن النُّورْسي ليس متصوّفاً، وقال في بعض ما كتبه إن الوقت ليس وقت التصوّف، ولكنه وقت الإقناع والاقتناع عن طريق الفكر، ولكن المتتبّع لما كتبه وعاشه النُّورْسي يُدرك أنه تأثر كثيراً أو قليلاً بالتصوّف والصّوفيّين، بل أشاد ببعضهم، ووصفهم بالتقديس، كإشارته للشيخ عبد القادر الجيلاني، وأظن أنه تأثر بهم في قضايا السلوك والتربية الشخصية، وأدرك بحسّه الروحي والوجداني، ارتباطهم بروح القرآن، وعروجهم إلى أعلى عن طريقه، فكان سلوكه القرآني، ومعراجه إلى أعلى عن طريق القرآن، يربطه بهم، وبالأخص أولئك الذين التزموا بالقرآن، أساساً لمعرفتهم وروحانيتهم.

لقد قال في صيقل الإسلام : «إن أصول العروج إلى عرش الكمالات، وهو معرفة اللّه جلّ جلاله أربعة، أولها: منهاج علماء الصوفية المؤسّس على تزكيّة النفس، والسلوك الإشراقي، ثانيها: طريق علماء الكلام المبني على الحدوث والإمكان . هذان الأصلان وإن تشعّبا من القرآن الكريم، إلاّ أن فكر البشر قد أفرغهما في صور أخرى. ثالثها: مسلك الفلاسفة، هذه الثلاثة ليست مصونة من الشبهات والإيهام. رابعها : المعراج القرآني، الذي يعلنه ببلاغته المعجزة، فلا يوازيه طريق في الاستقامة والشمول، فهو أقصر طريق وأوضحه وأقربه إلى اللّه، وأشمله لبني الإنسان».

ونحن قد اخترنا هذا الطريق[1]. ويقول في المكتوبات : «فالكلمات والأنوار المستقاة من القرآن الكريم، أي رسائل النور، إذن ليست مسائل علمية عقلية

وحدها، بل أيضاً مسائل قلبية وروحية، وأحوال إيمانية، فهي بمثابة علوم إلهية نفيسة، ومعارف ربّانية ساميّة»، ص 459.

لقد كان يعتقد أن الطرق الصوفية في هذا العصر، لا تستطيع الوقوف أمام الهجوم المشكّك في الإسلام، لأنها تعتمد التجربة الذاتية، ولا تعتمد في إدراك الحقائق على البراهين المنطقية، والحجج العقلية، والأدلّة العلْمية، التي هي صفة هذا العصر، وما تموج فيه من تيارات وفلسفات. وفي رسالته حول الولاية والتصرّف، انتهى إلى أن هذه الدنيا هي دار حركة وعمل وسعي، وليس دار جزاء وثواب.

لقد كان يدعو إلى التغيير الاجتماعي المنظّم، والذي يتمسّك بقانون التطوّر الفطري التدريجي، ويجب أن يبدأ من القاعدة، ويصعد إلى القمّة. وكان حكيماً في دعوته، رصيناً في أسلوبه، مستنير العقل متفتّح الفكر، بحيث عمل على إرساء القاعدة المتينة لتكوين الأجيال المؤمنة بالإسلام، المتحمّسة للعمل من أجله بالحِكمة والعقل والعلْم.

قال في خطبة له شهيرة ألقاها في المسجد الأموي بدمشق سنة 1911 أمام حشد ضخم من المؤمنين، زاد عن عشرة آلاف شخص، منهم زهاء مائة عالم سوري : «إن الأسباب القوية التي تدفع الإسلام إلى الرقي، تبيّن أن الإسلام وحده سيكون حاكماً على قارّات المستقبل ، حكماً حقيقيّاً ومعنوياً، وأن الذي سيقود البشرية إلى السعادتين الدنيوية والأخروية ليس إلاّ الإسلام».

وقال أيضاً : «إن الأسباب القوية التي تدفع الإسلام إلى الرقي، تبين أن الإسلام سيسود المستقبل ماديّاً أيضاً، في زماننا هذا عام 1911، يتوقف إعلاء كلمة اللّه على التقدّم الماديّ، والدخول في مضمار المدنية الحقيقية، ولا ريب أن شخصية العالم الإسلامي المعنوية سوف تدرك وتحقّق في المستقبل تحقيقاً تامّاً ما يتطلّبه الإيمان من الحفاظ على عزة الإسلام».

كانت دعوة سعيد النُّورْسي، مرتبطة بالقرآن، وجاءت رسائله ومؤلّفاته، مؤكّدة هذا الارتباط، وكان يؤمن أن طريق النجاح هو طريق التعلّق باللّه. وبهذا السلاح حارب الطغيان والظلم والعلمانية والإلحاد في بلاده. وقد تعرّض بسبب مواقفه هذه، إلى المحاكمات العديدة، ودخل السجن مرّات كثيرة.

نفيه عن مدينته

في سنة 1926 نفي إلى «بارلا»، وتقع على سفوح جبل «طوروس» في جنوب غرب تركيا، وبقي في منفاه الذي هو عبارة عن بيت خشبي قديم في الخلاء نحو 8 سنوات ونصف.

في سنة 1935 قدّم إلى المحاكمة ، وأدخل السجن، وذلك في عهد «أتاتورك»، الذي عاشت تركيا في أيّامه أيّاماً حالكة، حورب فيها القرآن، ومنعت الدروس الدينيّة،

وغُيِّر الآذان الشرعي، فصار باللغة التركية، وفرض الزّي الأوروبّي والسفور للنساء واستبدلت الحروف العربيّة بالحروف الأجنبيّة، كان المقصود من نفيه، ثم سجنه، إخماد ذكره ونسيانه، ولكنه اغتنم فترة نفيه وسجنه، فألّف «رسائل النور»، التي أقبل عليها الناس، فصاروا ينسخونها وينشرونها لدى الرجال والنساء على السواء.

كانت رسائل النور تصل إلى الناس مهرّبة، ويقول أحد التلاميذ الذين كانوا يهرّبونها :

– «كنتُ أُغادر قرية إسلام بعد المغيب، حاملاً في حقيبتي الرسائل التي استنسخها الحافظ علي، وأسير الليل كلّه مشياً على الأقدام بين الجبال

والوديان، حتى أصل مع الفجر إلى بارلا، وأرى الأستاذ في انتظاري، ويستقبلني بسرور بالغ، نصلّي معاً صلاة الفجر، ثم أستسلم للنوم، وفي اليوم التالي أتسلّم المسودّات من الأستاذ، وأوصلها إلى الحافظ علي.

انتشرت الأخبار والأحاديث عنه وهو في منفاه، وقيل عنه إن لديه كرامات، ذكروا البعض منها عن بعض زواره، وتلاميذه، سجن في عدّة سجون، ونفي إلى عدّة جهات كان من جملتها نفيه في سنة 1944 إلى جهة تدعى «أمير دا غ»، وتقع وسط الآناضول، وبقي فيها إلى سنة 1948.

عاش الفقر والحاجة في منفاه حتى اضطرّ أن يبيع فراشه ليشتري به ما يحتاجه من أكْل، حاولوا قتله بالسُّم، ولكن اللّه نجّاه.

بعد سراحه سنة 1950، اتّجه إلى تكوين الطلبة، وإعطاء الدروس، وبقي يعطي دروسه إلى أن لقي ربّه عام 1960.

الظروف التي عاشها بديع الزّمان النُّورْسي

عاش النوُّرْسي ظروفاً قاسيّة متعدّدة الأشكال والألوان، ففي عهده حصلت تقلّبات في تركيا، وتغيّرات في مجتمعها، وبرزت صراعات وتحدّيات، أدّت إلى سقوط الخلافة العثمانية، وإعلان الجمهورية التركية التي قامت من جملة ما قامت به، بإلغاء أحكام الشريعة الإسلامية، والسير في المنهج الغربي في الأحكام كلها، فقصت على المحاكم الشرعية، وحاربت اللّغة العربية حرباً شعواء، ومنعت الدروس ، وفرضت السفور على النساء، وألزمت الرجال بلبس القبّعة، وشجعت الإلحاد لها وأعلنت أن الدولة علمانية لا علاقة لها بالدين فيما يتعلّق بشؤون الحياة.

في هذه الظروف الحالكة الظلام، نشأ بديع الزمان النُّورْسي الذي برز بحركته النُّورانية، فقاوم الإلحاد، والتزم بالدعوة إلى الإيمان الحقّ، وعمل على تكوين أجيال تؤمن بالإسلام، حقّ الإيمان، وتعمل جاهدة على تثبيته في القلوب، وترسيخه في النفوس، وتوضيح مراميه السامية لإصلاح المجتمع، إصلاحاً حقيقيّاً، لا يتنكّر للدين، ولا يرفض الحضارة العلْمية المتقدّمة.

يقول الأستاذ سمير رجب الذي كتب مؤلّفاً عن حياة النُّورْسي :

«يعتبر بديع الزمان، من أعمق المصلحين إيماناً، وأغزرهم علماً، وأصلبهم جهاداً، وأمضاهم قلماً، وأشرقهم أُسلوباً، وقد انبثق في سماء تركيا انبثاق البدر في حالك الظلام. فقام بدور عظيم في بعث الهمم، وإنقاذ الإيمان، ومقاومة الغزو الفكري، بعرض حقائق الإسلام، والوقوف كالطود الشامخ، أمام الكفر ومؤامراته، داعياً إلى الأخوّة والمحبّة، وبناء الذات، والخلاص من الأنانية، فاستنارت بفكره العقول، وصفت بدعوته القلوب، واطمأنّت بروحانيته النفوس إلى آخر ما جاء في كتاب سمير رجب».

كان النُّورْسي يتتبّع هذه الأحداث عن كثب، ويتأثر لها، ويفكّر فيما يجب عمله، وذات يوم وهو يطالع الصحف السيارة، قرأ خبراً أثاره ونشرته الصحافة، هو أن غلادستون، زعيم حزب الأحرار في أنجلترا، ألقى خطاباً في مجلس النواب بأنجلترا، وكان يحمل نسخة من القرآن الكريم جاء فيه : «لن نستطيع أن نحكم المسلمين، مادام هذا القرآن في أيديهم، لذلك لا مناص لنا من أن نزيله من الوجود أو نقطع صلة المسلمين به».

أثار هذا التصريح في نفس النُّورْسي انزعاجاً عظيماً، وهزّ كيانه هزّاً كبيراً، وكان هذا الخبر هو الذي زاده شجاعة لأداء ما يجب عليه أن يقوم به، وما هي رسالته في الحياة، ثم قال : «لأبرهنن للعالم على أن القرآن، شمس معنوية لا

يخبو ضوءها، ولا تنطفىء أنوارها». وهكذا اتّجه إلى العلم وإلى القرآن وإلى الإيمان ، وصار يعمل على تأسيس المدارس القرآنية، والسعي لإنشاء جامعة إسلامية، تدرس فيها العلوم القرآنية والعلوم الحديثة، لتكوين جيل مثقّف ثقافة صحيحة. تجمع بين الحقائق القرآنية، والعلوم العصرية، وصار يكتب المقالات في الصحف، داعياً إلى أفكاره، ومبادئه، موضّحاً رسالة الإسلام، ومنتقداً الأفكار الإلحادية، دون أن يتهجّم التهجّمات الطائشة، ودون أن يتخلّى عن رسالته الإيمانية.

ولكن الحكم العسكري الذي تسلّط على البلاد، لم يرتض كتابته ودعوته، فاتهمه بالتحريض ضدّ الحكومة، وأحاله على المحكمة العسكرية، كان الحاكم العسكري إذ ذاك، اسمه خورشيد باشا، فخاطبه قائلاً : وأنت أيضاً تدعو إلى تطبيق الشريعة الإسلامية ؟ إن من يطالب به، يشنق هكذا... وأشار بيده إلى جثث المشنوقين التي كانت ترى عبر النافذة.

فنهض بديع الزّمان من مكانه، وردّ على الحاكم قائلاً :

لو أن لي ألف روح، لما تردّدتُ أن أجعلها فداء لحقيقة واحدة من حقائق الإسلام، فقد قلت : إنّني طالب علْم، لذا، فإنّي أزن كلّ شيء بميزان الشريعة، ولا أعترف إلاّ بملّة الإسلام، وأقول لكم هذا وأنا أقف أمام البرزخ الذي تسمّونه السّجن، في انتظار القطار الذي يمضي بي إلى الآخرة، لكيلا تسمعوه وحدكم، بل لِيَتَنَاقَلَهُ العالم كلّه، لقد حان للسرائر أن تنكشف وتبدو من أعماق القلب، فمن غير مَحرمَ فلا ينظر إليها، إلى آخر المرافعة المؤثّرة التي صرّح بها، والتي كان لها تأثير حتى على الحاكم العسكري نفسه، فحكم ببراءته.

كان النُّورْسي مؤمناً بأفكاره، ومؤمناً برسالته التي تهيّأ لها، لقد كانت له دعوة ومنهج في إصلاح المجتمع التركي، وتغييره لما هو أفضل، ولم يكن منغلقاً على الحضارة الغربيّة رافضاً لها رفضاً كلّياً.

كان متفتّحاً على الجديد، ولكن في غير ابتعاد عن الإسلام، كان يُقسِّم ثقافة الغرب إلى قسمين : قسم يجب الأخذ به، وقسم يجب الابتعاد عنه، كما يقول : أرجو أن تعوا أوروبّا على قسمين : أوروبّا التي تخدم البشرية بالصناعات النافعة، وأوروبّا التي أخذت كلّ ما يبغضه الإسلام والدين المسيحي الخالص، ثم يقول : لا تفهموني خطأ، فأنا لا أخاطب في مقالاتي هذه أوروبّا التي تسعى لخدمة البشرية. بل أخاطب أوروبّا التي ساقت البشر إلى الضلالة والسفافة، واعتبرت سيآت الحضارة حسنات، وارتمت في أحضان الطبيعة.

وفي موضوع الفكر والفلسفة يقول : إن رسائل «النّور» لا تهاجم الفلسفة مطلقاً، بل تهاجم الفلسفة التي تستند إلى الثقافة الغربية التي تهدم البشرية والأخلاق، ثم يقول : إن الحضارة الغربية تستند إلى القوّة، وشأنها العدوان، وهدفها المنفعة، وشأنها التزاحم، ودستور حياتها هو الحرب، وشأنه الصرا ع، ورابطتها التي اتخذتها أساساً، هي فكرة العنصرية، وشأنها التصادم، ومنهجها تسهيل الشهوات، وشأنها تحقير الإنسان.

ولدى تعرّضه لأسباب تأخر المسلمين، يقول إنها ستّة :

أولاً : اليأس والقنوط الذي ما زال يجد أسباب الحياة في نفوسنا.

ثانياً : موت الصّدق في حياتنا الاجتماعية والسياسية.

ثالثا : حبّ العداوة.

رابعاً : تجاهل الروابط الروحية التي تربط المومنين بعضهم ببعض.

خامساً : ذيوع الاستبداد.

سادساً : حصر الهمّة في المنفعة الشخصية، دون الالتفات إلى النفع العام.

ويوضّح في موضع آخر أهمّ الأسس لتقدّم المسلمين في ثلاث نقط :

1. تنظيم الوقت والعمل.

2. توافر الأمن والطمأنينة بين المسلمين.

3. تيسير سُبل التعاون فيما بينهم.

ثم يوضّح أن هذه الأمور لا يمكن تحقيقها إلاّ بالامتثال لأوامر الدين، وترسيخ التقوى في القلوب، والصلابة الدينية.

لقد اهتمّ النُّورْسي بفكرة الاتحاد الإسلامي، ونادى بضرورتها في كل تحرّكاته، وحذر من القومية المتعصّبة للجنس أو الوطن، ودافع عن القومية الإسلامية التي تحمي أُسُس الإسلام، ولا تتعارض مع فكرة الاتحاد الإسلامي، ثم يقول :[2] لابدّ أن تكون فكرة القومية حصناً حصيناً، ودرعاً واقياً للإسلام، ولا يجوز أن تحل محلّ الإسلام، بل يجب أن تكون حامية للأخوة الإسلامية، إن فكرة القومية العنصرية مرفوضة، ولا بدّ أن تكون الأخوة الإسلامية نقطة التحرّك للتعاون بين المسلمين، خاصّة إن العالم الإسلامي في حاجة ماسّة إلى هذا التعاون، ثم يزيد فيقول :

إن أوروبّا هي منبع الفكر العنصري الذي نشأ في العالم الإسلامي، فهي تهدف من هذا الفكر إلى التفرقة بين المسلمين، وتوجيههم الوجهة التي تريدها، إن أوروبّا بإدخالها هذا الفكر العنصري بين المسلمين، أرادت تفريقهم، ولهذا أسمّي هذا الفكر «المرض الأوروبّي» فالعنصرية سُمٌّ قاتل، ومرض أوروبّي في المجتمع الإسلامي، يبعث فيهم روح التفكّك وتشتيت الشمل.

رسائل النُّور

بدأ النُّورْسي يوجه رسائل النّور من منفاه في خفية مع بعض مريديه. فكان يتلقّاها أصحابه وتلامذته ومريدوه وتأثروا بها، وصاروا يجتمعون لدراستها، سواء أثناء نفيه، أو بعد سراحه، وحتى بعد وفاته.

وأهمّ أساس لرسائل النّور هو التفكّر، وهذا الأساس هو الخاصية التي سارت عليها حياة بديع الزمان منذ شبابه، يقول النُّورْسي :

«إن الرسائل ليست كبقيّة مصنّفات العلماء، تسير على وفق خطى العقل وأدلّته ونظراته، ولا تتحرّك كما هو الشأن لدى الأولياء المتصوّفين بمجرّد أذواق القلب وكشوفاته، وإنما تتحرّك بخطى اتحاد العقل والقلب معاً وامتزاجهما، وتعاون الروح واللطائف الأخرى، فتحلّق إلى أوج العلا، وتصل إلى مراق لا يصل إليها نظر الفلسفة المهاجمة، فضلاً عن أقدامها وخطواتها: فتبيّن أنوار الحقائق الإيمانية، وتواصلها إلى عيونها المطموسة»، (الملاحق/ قسط من ترجمة إحسان قاسم، ص 103).

ورسائل النور، مائة وثلاثون رسالة ترجمت إلى العربيّة في ثمان مجلّدات وهي :

1. الكلمات 2. والمكتوبات 3. واللّمعات 4. والشعاعات 5. وإشارات الإعجاز 6. والمثنوى العربي 7. والملاحق 8. وصقيل الإسلام.

وهذه الرسائل من ألمع وأفيد وأنور ما أفاض اللّه على قلبه من معاني القرآن، فبقيت شاهدة على علْم الرجل، وفقهه في الدين، ونورانيته التي أضاء بها قلوب تلامذته الصادقين الذين انكبّوا على استنساخها ونشرها ودراستها والاستفادة من توجيهاتها في حياته وبعد وفاته، وكل مؤلّفاته كانت تدعو إلى

تقوية الإيمان في النفوس، والعمل للوحدة الإسلامية، وقال في بعض ما كتبه لا ريّاء من العرض، وأكبر فريضة في هذا العصر، هو الاتحاد الإسلامي.

من أقوال النُّورْسي

إن كنت تريد ولياً، فكفى باللّه وليّاً، فإن كان اللّه وليّك، فكل شيء لك صديق.

وإن كنت تريد أنيساً، فكفى بالقرآن أنيساً، ففيه تعيش مع الأنبياء والملائكة وتأنس معهم.

وإن كنت تريد مالاً، فكفى بالقناعة كنزاً، فالذي يقنع يقتصد، والمقتصد يجد البركة الواسعة.

وإن كنت تريد عدوّاً، فكفى بنفسك عدوّاً، فالذي يعجب بنفسه، لا محالة يبتلى بالمصائب، بخلاف من لا يعجب بها، إذ يجد السرور والراحة والرحمة الواسعة.

وإن كنتَ تريد واعظاً، فكفى بالموْت واعظاً، فالذي يذكر الموْت، ينجو من حبّ الدنيا، ويسعى للآخرة سعياً حثيثاً.

ومن وصاياه

لا ترتبطوا بي شخصياً، بل كونوا على صلة وثيقة برسائل النور، فأنا إنسان عاجز، ولي عيوب وتقصيرات، أما «رسائل النور، فهي ملك القرآن الكريم،

ومشدودة به، فإنها تكفيكم، وأنا فرد مثلكم، ولا تميزوني كشخص عظيم، فالذي يتكلّم في رسائل النور، هو لسان الدليل والبرهان والحقيقة.

كان يجاهد لإنقاد الإيمان وحفظه، ولتنقية الجو المحيط بالإيمان من الجراثيم المسلّطة عليه، من شبهات ووساوس، وكان يدعو إلى الاتحاد والوحدة دائماً، ويتجنّب كلّياً الأمور التي تعيق الاتحاد وتعرقله، وكان يجاهد لكي يحول إيماننا من الإيمان التقليدي، إلى الإيمان التحقيقي، المرتكز على أُسس علْمية، وكان يقول : يجب علينا أن نقوي إيماننا لنتمكّن من اجتياز فتنة آخر الزمان بسلام.

وقال جواباً عن سؤال من أحد تلاميذه :

نعم، خف وارتعد من الغرور، ففي هذا الزمان، وهو زمان الغفلة عن اللّه، ترى أصحاب الأفكار المنحرفة عن الدين، يجعلون كل شيء آلة ووسيلة لمصالحهم الخاصة. فتراهم يستخدمون الدين والعمل الأخروي وسيلة لمغانم دنيوية، إلاّ أن حقائق الإيمان، والعمل لنشر رسائل النور، هذا العمل المقدّس، لا يمكن أن يكون وسيلة لجر مغانم دنيوية قطّ، ولن تكون غايته سوى رضى اللّه سبحانه. بيد أن الاصطدامات التي تحدث جرّاء التيارات السياسية الضالّة، تجعل المحافظة على الإخلاص، والحيلولة دون جعل الدين وسيلة للدنيا عسيرة. والحل الوحيد أمام هذه التيارات هو الاستناد إلى العناية الإلهية، واستمداد القوّة منها.

قالوا عن النُّورْسي :

قال الدكتور محسن عبد الحميد :

لا شكّ أن المجدّدين المخلصين الملهمين، الذين بعثهم اللّه تعالى لتجديد أمر الدين والحياة، كان لهم الدور الريادي في نهضة المسلمين الحاضرة لأنهم

قادوا حركة الاستجابة للتحدّيات، بعقلية إسلامية أصيلة، تعمّقت في فهم جوهر الدين وحقائقه، وأدركت طبيعة المرحلة الحضارية الخطيرة التي مرّت بها أمّتنا المقيدة بأغلال الجهل والمرض والجوع في القرون الأخيرة، واستشرفت المستقبل العزيز الذي ينتظر أمّة الإسلام.

وكان من فضل اللَّه على مجتمع المأساة في تركيا الحديثة، وعلى شعبه المكافح الجريح، الذي خنق فيه الطغاة الأنفاس الطيّبة، والآمال البارقة، وسحقوا بذور الحركة الناهضة، أن قيض اللَّه له رجلاً ربّانيّاً طاهراً، وعالماً حركيّاً منصفاً، ومجدّداً متنوّراً واعياً، هو الأستاذ الجليل، والمرشد الخطير، والمربّي الكبير، والسياسي النظيف، بديع الزمان سعيد النُّورْسي رحمه اللَّه تعالى، فدخل الحياة الفاسدة القلقة من أوسع أبوابها، مصارعاً قويّاً، لا تأخذه في اللَّه لومة لائم، وهو ينبّه الغافلين، ويزيل جهل الجاهلين، ويفضح الطغاة المجرمين، ويخطّط لتكوين جيل مؤمن، قويّ البنيان، رصين الفكرة، يرفض الذّل، وينشىء العزّ، ويعود إلى اللَّه تعالى بهدوء وحكمة، ويقف خلف رسول اللَّه ﷺ، ويعتز بالانتماء إلى أمّة القرآن، ويبغي التغيير السديد، والبناء الجديد لحضارة إنسانية متوازنة، ترفض القوّة الغاشمة، والمنفعة الأنانية، والعنصرية الضيّقة، وتؤمن بالأخوّة والمحبّة والحقّ والخير والسلام.

وجاء في كتاب «ذكريات عن سعيد النُّورْسي»، ترجمة السيد إحسان قاسم: لم يكن الأستاذ يعمل لراحة نفسه، ولا لينقذ نفسه من آلام المتاعب والمضايقات، وإنما كان يجاهد لإنقاذ الإيمان وحفظه، ولتنقية الجوّ المحيط بالإيمان من الجراثيم المسلّطة عليه من شبهات ووساوس.

وكان يدعو إلى الاتحاد والوحدة دائماً، ويتجنّب كلّياً الأمور التي تعيق الاتّحاد وتعرقله، ولذلك كان يقوم بتوضيح المسائل التي تهمّ المؤمنين الحقيقيّين، ولا يشغل نفسه بأمور فرعية غير مهمّة، حيث كان يجاهد لكي يحوّل إيماننا من

الإيمان التقليدي، إلى الإيمان التحقيقي، المرتكز على أسُس علميّة، وكان يقول : بأنه يجب علينا أن نقـوّي إيمـاننا، لنتمكّن من اجتياز فتنة آخـر الزمان بسلام.

رحم اللّه الإمـام، بديع الزّمـان، سـعيـد النُّـورْسي، وجزاه على مـا قـدّم من الصالحات لشعبه وأمّته.

الهوامش

1) صيقل الإسلام، «المحاكمات»، ص 122.

2) عن الفكر الأدبي والديني عند الداعية الإسلامي بديع الزمان سعيد النورسي، ص 244 وما قبلها،

مؤتمر الجزيرة الخضراء
(أبريل 1906)

عبد الوهّاب بنمنصور

عرف المغرب في بداية القرن العشرين هزّات داخلية عنيفة، وتعرّض لمؤامرات خارجية رهيبة، خصت كل هزّة منها ومؤامرة بدراسات أكاديمية وتحليلات عَميقة، وكتبت بشأنها مئات الكتب وءالاف المقالات بعديد من اللغات، وفي أوقات مختلفات، منها بالنسبة للداخل ثورة بُوحْمارة وفتنة الريسوني وإطاحة الأمير مولاي حَفيظ بأخيه السلطان مولاي عبد العزيز، ومنها بالنسبة للخارج سعي فرنسا لاقتسام التركة المغربية وزيارة إمبراطور ألمانيا لطنجة وعقد مؤتمر دولي بالجزيرة الخضراء لمعالجة المشكلة المغربية، ثم الاحتلال الفرنسي لمنطقتي وجدة والدار البيضاء والتوسع الأسباني في الريف، وأخيرا فرض حمايَة على المغرب أفقدته عديدا من مظاهر السيادة وقسمته إلى مناطق حماية ونفوذ وإدارة دولية، دون الحديث عَن أراضيه الشاسعة الفسيحة التي اقتطعتها فرنسا وإسبانيا من جسمه العليل وألحقتاها بمستعمراتهما في الشرق والغرب والجنوب.

وقد اخترت أن يكون حديثي عن مؤتمر الجزيرة الخضراء دون غيره من المسائل الأخرى التي كانت تتوالى وتسترسل ءاخذا بعضُها بتلابيب البعض،

لسببين اثنين : أولهما، التذكير به أو إحياء ذكراه، إذْ في مثل الشهر الماضي منذ مئة عام انفضّ جمعه وأمضي عقده، وثاني السببين أن هاذا العقد ـ أو «معاهدة الخزيرات» كما يسمى بلساننا الدارج ـ هو الذي أعطى الدول الأجنبية حقّ التدخل بصفة علنية مباشرة في شؤون المغرب من خلال الأمور التي ناقشها المؤتمر ووافق السلطان عليها كالبنك والشرطة والأشغال العمومية.

حالة المغرب في بداية القرن العشرين

ولكي نعرف الظروف التي انعقد فيها مؤتمر الجزيرة الخضراء والأسباب التي أدت إلى اتخاذ مقرراته وإبرام عقده لا بد أن نفتح نافذة نطل منها إطلالة لن تكون إلا سطحية وخفيفة جداً عن الحالة التي كانت تسود المغرب في بداية القرن العشرين وعن التآمر الدولي بزعامة فرنسا للإجهاز عليه واقتسام تركته التي يكون لها الحظ الأكبر منها.

كانت حالة المغرب يومئذ سيئة غاية السوء، والأوضاع فيه متردية إلى أسفل الدركات، مرد ذالك في نظري وتحليلي إلى سببين رئيسيين : فكر ديني جامد بعيد كل البعد عن سماحة الإسلام ويسره، وحكم انفرادي أقصى الشعب عن الحكم ومراقبة السلطة ومحاسبتها وأخرجه من دائرة حسابه واعتباره.

كان سلطان المغرب يومئذ هو مولاي عبد العزيز بن السلطان مولاي الحسن الأول الذي استوى صوريا على عرش الملك وعمره ثلاث عشرة سنة بمكيدة دبرها مع أمه الشركسية حاجب أبيه احماد بن موسى سليل عبيد البخاري السود، وقد استقل هاذا الحاجب بالحكم والتدبير، وشغل السلطان الفتى عن التعلم وألهاه بآلات ولعب غريبة في ذالك العهد مما يخلب ألباب

الصبيان كالدراجات وءالات الفوتوغراف والفُنوغراف وبَنادق الصيْد والحرّاقيات أو الشهب الاصطناعية، فلما تخلص السلطان من وصاية الحاجب بموته سنة 1900 وجد نفسه أمامَ فَرا غ حكومي وخصاصٍ مالي وحاشيةٍ قَليلةِ الخبرة منعدمة الضمير.

كان المغرب يعيش يومئذ في فوضى عارمة بسبب ثورة الروكي بوحمارة التي طالتْ تسعة أعوام، وفتنة أحمد الريسوني ومراوغاته التي استمرت إلى ما بعد فرض نظام الحماية، وكانت جهات كثيرة في المغرب شبه مستقلة لا تنالها الأحكام، لم تكن في المغرب هيأة حكومية لها رئيس يجمعها بانتظام للنظر في شؤون الدولة واتخاذ القرارات لمعالجتها، ولم يكن فيه دستور ولا مجلس شورى معين أو منتخب، ولم تكن فيه مدارس تعليم ولا معاهد تكوين ولا مستشفيات معالجة وتطبيب، بل لم تكن فيه طرق معبدة ولا سكك حديدية ولا أضواء كهربائية ولا مواصلات سلكية أو لاسلكية، كان شغل المخزن الوحيد محاربة العصاة وجمع الأموال والنظر في الأمور الطارئة عندما تطرأ، دون توقع لطروئها ودون اتخاذ مبادرات ولا إعداد تخطيط لمواجهتها.

اهتمام الدول الأجنبية

وكانت الدول الأجنبية تعد المغرب دولة عليلة مثله مثل تركيا التي كانت منابرها الصحفية وأنديتها الدبلوماسية والسياسية تطلق عليها الرجل المريض، وامتازت من بين الدول التي كان يعنيها معالجة أدواء المغرب بالمقاييس التي ترتئيها ثلاث دول : فرنسا وإسبانيا وبريطانيا العظمى، تليها إيطاليا وألمانيا، ثم دول أخرى تأتي في الاهتمام بأمر المغرب بعدها.

فأما فرنسا فلمطامعها في امتلاكه بعد احتلالها للجزائر وفرض حمايتها على تونس ورغبتها في تعبيد طرق برية وسكك حديدية بين ممتلكاتها الواقعة في

الضفة الجنوبية للبحر المتوسط وبين مستعمراتها بوسط إفريقيا وغربها، ولا يتأتى لها ذالك إلا بالمرور عبر التراب المغربي الذي كان يشمل ـ نظرياً ـ الأقاليمَ الصحراويةَ بما فيها إقليمُ شَنَجيط ؛ وأما إسْبانيا فلرغْبتها في تَوسيع حُدود المدُن والجُزر التي تملكها في شَمال المغرب وتَوسيع حُدود المراكز التي تحتلُّها على شاطئه الأطلسي ؛ وأمَّا بريطانيا العُظمى فلرغْبتها في أنْ لا تستقر دولة كبيرة في شواطئ المغْرب الشمالية يُمكنُ أن تُهدّد أو تعطّل حرية مرور سفنها بمضيق جبَل طارق الذي هوَ أحدُ مَنافذها إلى مستعمراتها في شَرق إفريقيا وجنوبها والمحيطَين الهندي والهادي والشرْق الأقصَى مثله مثل باب المندب وقَناة السويس ؛ وأما إيطاليا وألمانيا اللتان لم تستكملا وحدتهما إلا بعد منتصف القَرن التاسع عشر فقد حصلت لهما غيرة من دول أوربية صَغيرة مثل هولاندة وبَلجيكا والبرتغال تملكُ مسْتعمرات واسعةً في شتّى أرجاء المعْمور، وتاقتا إلى أن تجدَا لنَفسيهما مثلَ ما للدول الأخرَى من مستعمرات، ولن يكون ذالك إلا في أراض لها حكمٌ ضَعيف ومَقدرات مَحدودةٌ أوْ ليْس لها نظامٌ ولا مَقدرات بالمرة.

سعي فرنسا لتصفية القضية المغربية لصالحها

وفي بداية القرن الماضي كان المسؤول عن سياسة فرنسا الخارجية هو تْيوفيل ديلْكاسي المولود سنة 1852 ببَّامْيي، تولى وزارة خارجيتها سنةَ 1898 وقضَى فيها أطول مدة قضاها فيها وزير فرنسي في عهد الجمهورية الثالثة، وكان موصوفاً بالمكر والخداع والمهارة أيضاً فيهما، واتجه اهتمامه أكثر من أي شيء ءاخرَ إلى حلِّ المسألة المغربيَّة معَ الدول التي يَعْنيها أمر المغرب وعلى انْفراد أيْضاً ولكن لمصالح فرنْسا في كلتا الحالتَيْن، وكانت في نَظره لمعالجة المسْألة المغربيَّة ثلاثةُ حلول لا حل واحد، أولها حَل اقتصادي يتمثلُ في تَوغل

اقتصادي فرنسي تَدريجي في المغرب يقوى به النفوذ الفرنسي، وثانيها حل دبلوماسي يقوم على صرف نظر اهتمام الدول عن المغرب والحصول على اعترافها بتفوق نفوذ فرنسا وحرية عَملها فيه، معَ ترضيات تقدم لها طبعاً، وثالث الحلول عَسكري، وكانَ ديلكاسي يستبعده إلا عند الضرورة القصوى.

وبدأ وزير خارجية فرنسا في تنفيذ خطته مع الدول المهتمة بأمر المغرب ، فدارت بينه وبين وزير خارجية إيطاليا محادثات بينَ سَنَة 1900 وسَنَة 1902 انتهت باتفاقهما على أن تطلق إيطاليا يد فرنسا في المغرب مقابل إطلاق فرنسا يد إيطاليا في ليبيا.

ودارت بين فرنسا وإسبانيا بدايةً من سنة 1902 مشاورات ومذاكرات لتصفية قضية المغرب انتهت يوم 3 أكتوبر سنة 1904 بعقد اتفاق سري يقضي بتحديد مناطق احتلالهما في المغرب ونشر تصريح علني لتغطية الاتفاق السري.

كما دارت بين فرنسا وبريطانيا العظمى مذاكرات ومساومات انتهت يوم 8 أبريل سنة 1904 بعقد الاتفاق الودي الشهير الذي يحتوي على بنود سرية تتخلى إنجلترا بموجبها عن امتيازاتها لصالح فرنسا في المغرب مقابل تخلي فرنسا عن امتيازاتها في مصر لصالح بريطانيا.

غضب ألمانيا

ولم تكن ألمانيا الدولة القوية الناشئة لترضى بتهميشها أو لتخفى عليها الأوفاق السرية التي أبرمتها فرنسا مع كل من إيطاليا وبريطانيا العظمى وإسبانيا ولا لتقف وقفة المتفرج من إيفاد فرنسا بعثة برئاسة سان روني تاياندي إلى فاس لمفاوضة السلطان ورجال دولته قصد إدخال إصلاحات إلى المغرب تكون لفرنسا اليد الطولى في تمويلها وإنجازها، لذالك قررت حكومة

برلين أن تتضمن رحلة الإمبراطور غليوم البحرية زيارة طنجة، وأبلغت السلطان عبد العزيز بواسطة قنصلها بفاس الدكتور واسل أن هاذه الزيارة تعتبر رداً على الاتفاقيات التي عُقدت في العام الماضي بشَأن المغرب في غيبته، وأنَّ الأمبراطورَ غليوم يَنْوي دعم استقلال المغرب وتأكيدَ سيادة سلطانه، وبالفعْل زارَ الإمبراطورُ غَلْيوم طنجةَ يوم 31 مارس 1905 لمدّة ساعتين صرّح أثناءَها في دار المفوضية الألمانية التي لا تزال قائمة العين والذات بسوق برا أنه يزور السلطانَ بوَصفه حاكما مستقلا، وأنه يأمل أن يبقى المغرب تحت سيادته حرّاً مفتوحاً للمنافسة السّلمية لكلّ الدول بدون احتكار ولا استْثناء وعلَى قدم المساواة المطْلَقة... ولما قابلَ الإمبراطورُ غليوم عمّ السلطان وممثّله في استقباله والترحيب به طلبَ منْه أنْ ينصحَ مولاي عبد العزيز بإقامة علاقات طيّبة معَ فرنسا على الحدود شريطةَ أن لا يعطيها أيّ امْتيازٍ سياسي أو اقْتصادي في أيٍّ مَكانٍ ءاخرَ من مملَكته.

وهاكذا انهارَ بزيارة الإمبراطور غليوم لطنجة وتَصْريحاته العَلنية ونصحه للسلطان كلُّ ما حاكَ ديلْكاسي من مكايدَ وعقد من أوْفاق في الظلام، فأعفاهُ روڤيي رئيسُ الحكومة الفرنسية في نَفس السنة من مَنْصبه الذي طالتْ مدةُ ممارسته له سبعةَ أعوام، وكان إعفاؤه استجابةً لطلب الأمبراطور نفسه واجْتناباً لأيٍّ تصادم مسلَّح معَ ألمانيا، وصارَ واضحاً أنَّ مسألةَ المغرب تتجهُ نحو التدويل.

الدعوةُ إلى عقد المؤتمر :

سارعَت ألمانيا بعدَ هاذه الزيارة إلى تَعْيين سَفيرها في البرتغال البارون طاطنباخ سفيراً جديداً لها في المغرب، وهوَ في الحقيقة سفير جديد قديم، قضَى

سبع سنوات على رأس المفوضية الألمانية بطنجة قبل أن ينقل إلى منصبه بعاصمة البرتغال، وكان شديد الخبرة بالشؤون المغربية متتبعاً لما تجري فرنسا من مناورات ومساعي للإطاحة بالمغرب في قبضتها، كما كان ذا صلة وثيقة بعدد من المسؤولين المغاربة في ذالك العَهد ساقط الكلفة معهم، وأحتفظ عن علاقته بهم بحكايات ونوادر ليست موجودة في كتاب، سمعتها ممن عرفه وقتئذ وعرف فيما بعد حفيده الجنرال طاطنباخ رئيس بعثة الهدنة الألمانية التي استقرّت بشمال أفريقيا بعد انهزام فرنسا أمامَ ألمانيا في شهر جْوان سنة 1940، وسارعَ السلطان من جانبه إلى جمع مجلس لأعيان المملكة خوله النظر في لائحة الإصلاحات التي كان المبعوث الفرنسي سان روني طايَّانْديي يُلِحُّ على إدخالها على النظم المغربية، وعمل السلطان والأعيان بنصائح أمبراطور ألمانيا وسفيره الجديد، فقيدوا قبول الاقتراحات الفرنسية بشروط تجعلها شبه مرفوضة، وظهرتْ فكرة عقد مؤتمر دولي للتباحث في الإصلاحات المراد إدخالها إلى المغرب، وما زالت الفكرة تختمر في الأذهان، فرنسا تثبط وألمانيا تستحسن وتشجع، والسلطان يتدبر العواقب والتبعات، وأخيرا قر قراره على الدعوة إلى عقد المؤتمر، وأوعز إلى نائبه في الشؤون الخارجية المقيم بطنجة الحاج محمد بن العربي الطُّريس باتخاذ الإجراءات اللازمة، فوجّه الطريسُ يومَ 30 ماي سنة 1905 مذكرة إلى الهيأة الدبلوماسية يدعو لعقد المؤتمر، فانتقلت قضية الإصلاحات من مسألة خاصة بين فرنسا والمغرب إلى مسألة تعني كل الدول التي لها مصالح فيه.

انعقاد المؤتمر

لا أرَى الوقت يسمح بذكر ما تلا دعوة المغرب إلى اجتماع المؤتمر الدولي يومَ 30 ماي سنة 1905 وبينَ افتتاحه رسمياً يوم 16 يناير سنة 1906 من

موافقات ومخالفات ومساومات ومحالفات حول مكان انعقاد المؤتمر وتاريخ اجتماعه ونفقات إعداده والدول الممثلة فيه والمواضيع التي تطرح للمناقشة على بساطه، فذالك شيء يطول ذكره كما طالت المباحثات بشأنه أكثر من تسعة أشهر، إلى أن حصل الاتفاق على كل شيء ووقع التفاهم على تمثيل الأدوار بين الدول التي تنتظر مكاسب ومغانم سياسية واقتصادية من وراء مقرراته.

افتتح المؤتمر كما ذكرت يوم 16 يناير بمدينة الجزيرة الخضراء الإسْبانية، وانتخب دوق المدور (دوكي دا المودوفار) رئيساً له باقتراح من الممثل الألماني، وقد ألقَى الرئيس المذكور خطاباً بين فيه المبادئَ التي يقومُ عليها المؤتمر، وهيَ ثلاثة : سيادة السلطان، والوحدة الترابية لبلاده، والتساوي في التعامل بين الدول من الناحية التجارية، وهي المعبر عنها بالباب المفتوح.

وواجهت الوفد المغربي الذي كان يرأسه النائب السلطاني الحاج محمد بن العربي الطريس عدة مشاكل، أهمها مشكلة الترجمة التي قال بشأنها الحاج محمد المقري أحد أعضاء الوفد : إننا جالسون هنا شبه تماثيل، لا نستطيع أن نقول شيئاً ولا أن نفهم شيئا مما يقال، صحيح أن بعض التراجمة كانوا معَ الوفد المغربي، منهم واحد من المغرب اسمه عبد الوهاب جاءت به ألمانيا من معهد الدراسات الشرقية ببرلين الذي كان يعمل به، ومنهم عم والدي مولاي أحمد بن عبد الله بنمنصور الذي تولى فيما بعد قيادة طابور الشرطة بالرباط وباشوية الدار البيضاء، ثم باشوية وجدة، ولقي الوفد مساعدة قيمة من صحفي مصري اسمه أحمد زكي كان من أنصار الجامعة الإسلامية ويعمل في جريدة المؤيد، ولكن لم تكن هناك ترجمة فورية ولا ءالاتها، وأخيرا لم يجد الوفد بدا من اتخاذ عبد القادر ابن غبريط ترجمان المفوضية الفرنسية ترجمانا رسميا له، فكان يجلسه معه مسلهما مجلبباً معمماً مثل بقية أعضاء الوفد المسلهمين المجلببين المعممين.

ومن المشاكل الكبرى التي كانت تقض مضجع الوفد المغربي في المؤتمر صعوبة الاتصال بالسلطان الذي كان لا بد من إطلاعه على الكبيرة والصغيرة مما يجري في المؤتمر، ولا يمكن اتخاذ أي قرار بنفي أو إثبات، قبول أو اعتراض، إلا طبق تعليماته وما يأذن به، فممثلو الدول الأوربية والأمريكية كانوا يستطيعون الاتصال بعواصم بلدانهم لاستشارة حكوماتهم بسهولة، أما فاس عاصمة المملكة فلم يكن بها تلفون ولا تلغراف ولا تفضي إليها سكك حديدية ولا طرق سيارات معبدة تمكن من إطلاع السلطان على مداولات المؤتمر وتلقي تعليماته فيما يخص إبداء الملاحظات والموافقة باسمه على قبول أو رفض الاقتراحات.

طالت مداولات المؤتمر أكثر من شهرين ونصف، درس المؤتمرون والمتآمرون خلالها عديداً من القضايا التي هي من مسائل السيادة وفتحت لهم الباب ليتدخلوا فيها، وفي يوم 2 أبريل عقد المؤتمر جلسته الختامية التي تقرر فيها أن يجري التوقيع على ميثاق المؤتمر العام يوم 7 أبريل، ولما حل ذالك اليوم أمضى الممثلون الأوربيون والأمريكيون الميثاق أو العقد، وامتنع الوفد المغربي من الإمضاء بدعوى أنه ليس له تفويض من السلطان في إمضائه، فقرر المؤتمر تكليف وزير إيطاليا المفوض بصفته عميد السلك الدبلوماسي بإجراء مساعي لدى السلطان من أجل تصديقه على الميثاق، وهو ما حصل بالفعل.

تحليل ميثاق الجزيرة الخضراء وبيان ما فيه من تقييد للسيادة الوطنية

وأتخيل أننا جميعاً نتطلع إلى معرفة ما تضمنه ميثاق الجزيرة الخضراء أو عقده الذي أسفرت عنه مداولاته من تقييد لحرية الدولةِ المغربية وإشراك للقوى الأجنبية في تدبير أمورها، فأقول :

يتألف عقد الجزيرة الخضراء من مئة وثلاث وعشرين مادّة عدا مقدمته التي نصّت، للتمويه، على سيادة السلطان ووحدة مملكته الترابية وتساوي الدولِ في التعامل الاقتصادي معه دون تمييز.

فأما فصوله التي وزعت عليها مواده فسبعة، ألخصها حسب ورودها مرتبة فيه بالآتي :

1 ـ تنظيم البوليس : ينص هاذا الفصل الذي تتضمنه اثنتا عشرة مادة من الميثاق (من 1 إلى 12) على تنظيم قوة بوليسية في الموانئ المفتوحة للتجارة تكون تحت سلطة السلطان، يتراوح عدد أفرادها بين 2000 و2500، يؤطرها ضباط فرنسيون وإسبان، وتخضع لتفتيش عام من قبل ضابط سويسري كبير يقدم تقاريره وملاحظاته واقتراحاته إلى السلطان وإلى الهيأة الدبلوماسية بطنجة، ويكون التأطير مختلطاً في طنجة والدار البيضاء، وإسبانيا في العَرائش وتطوان، وفرنسيا في باقي المراسي، أما تمويل هاذهِ القوة البوليسية فيكون من طرف البنك المخزني الذي يقدم المال كسلفة لأداء الرواتب وشراء المعدات.

2 ـ ويتعلق الفصل الثاني من الميثاق بمراقبة تهريب الأسلحة ومنع بيعها، وعدد مواده ثمانية عشر (من 13 إلى 30)، ويقضي بمنع إدخال الأسلحة والذخائر الحربية المستخدمة لها وحظر الاتجار فيها، وتقييد إدخال الأسلحة التي تستعمل للصيد والزينة، وحجز الأسلحة والذخائر والمواد الممنوعة، ومعاقبة المهربين والمخالفين، وتتعهد فرنسا وإسبانيا بمنع التهريب على حدود ممتلكاتهما المجاورة للمغرب.

3 ـ إنشاء البنك المخزني، وخصصت سبعة عشر مادة من الميثاق (من 31 إلى 58) لإنْشاء بَنك للدولة (بترخيص من السلطان ولمدَّة 40 سنة)، وهو ما عرف إلى عهد الاستقلال بالبنك المخزني، يمارس كل العمليات التي تمارسها البنوك

ويصدر السندات، ويقوم وحده بدور الخازن الصراف للدولة، وهو المعتمد المالي للحكومة المغربية دون غيره داخل المغرب وخارجه، ويدار بحسب القانون الفرنسي، ويرفع الدعاوي على غيره إما أمام محكمة قنصلية وإما أمام القضاء المغربي، أما الدعاوي المقامة عليه فتقام أمام محكمة مكونة من ثلاث قضاة قنصليين ومعاونين، ويطبق القانون الفرنسي وتستأنف الأحكام في لوزان، وحتى إذا ما حدث خلاف بين الدولة المغربية والبنك فإن محكمة لوزان السويسرية هي التي تبت فيه.

ويسير البنك مجلس إدارة مؤلف من أعضاء بحسب نسبة الحصص في رأس المال الأصلي، ويكون لبنك ألمانيا الإمبراطوري ولبنوك فرنسا وإسبانيا وإنجلترا حق تعيين رقباء لدى البنك المخزني لمدة أربع سنوات.

4 ـ تلي الفصول الثلاثة المتقدمة فصل يتعلق بالضرائب وعائدات جَديدة، وعدَدُ موادٍّ هاذا الفَصل 18 مادة (من 59 إلى 76)، وهو خطير جدا لأنه ينص على دفع الأجانب لضريبة الترتيب ولكن مقابل السماح لهم بتملك الأرض في كل المغرب بعد موافقة السلطان، ما عدى في الموانئ المفتوحة للتجارة والمناطق التي تبعد 10 كلم عنها ، ومدن القصر الكبير وأصيلة وأزمور والمناطق التي تبعد عنها كلمترين، فهذه لا يحتاجون لتملك الأملاك فيها إلى إذن السلطان، كما نصت مواد هاذا الفصل على جواز فرض رسوم على المؤسسات بالمدن يؤديها المغاربة والأجانب دون تمييز لإنفاق جزء منها على تحسين المدن، كما أخذ المؤتمر بعين الاعتبار اقتراح المغرب فرض رسوم على بعض التجارات والصناعات والحرف على المغاربة وحتى على الأجانب ـ بعد تطبيقها على المغاربة ـ إذا وافق السلك الدبلوماسي أن تشملهم !، كما نصت مواد هاذا الفصل على وضع الطوابع على الرسوم الشرعية والعقود وجوازات السفر، وإمكان فرض رسوم على الأرصفة والمنارات لتحسين الموانئ، وعلى احتكار

الكيف والعفيون والتبغ بحيث لا يسمح باستيراد شيء من المخدرات إلا للأطباء والصيادلة بطلب من المفوضية التي ينتمون إلى دولتها.

5 ـ وجاء بعد هاذه الفصول الأربعة فصل يتعلق بالجمارك وتهريب البضائع وعدد مواده 18 (من 77 إلى 104) تنص على أن تكون كل سفينة ترد على الموانئ المغربية مزودة ببيانات ما تحمل من بضائع يطلع عليها رجال الجمارك المغاربة ، وتصادر البضائع لصالح المخزن إذا كانت البيانات غير صحيحة، وتفرض عقوبات على المهربين تنظر فيها لجنة تقييم جمركية مؤلفة من أعضاء يعينهم المخزن وءاخرين يعينهم السلك الدبلوماسي ومندوب عن بنك المغرب، كما أوجدت لجنة أخرى دائمة تسمى لجنة الجمارك مؤلفة من مندوب مخزني وعضو من السلك الدبلوماسي ومندوب عن بنك المغرب وتضم واحدا أو أكثر من رجال الجمارك ، مهمتها بيع البضائع المصادرة لمصلحة الدولة، وترك تطبيق هذا النظام للمغرب وفرنسا في الحدود المشتركة بينها وبين المغرب، وبينه وبين إسبانيا في حدود الممتلكات الإسبانية.

6 ـ يأتي بعد ذلك فصل يتعلق بالأشغال والمصالح العمومية، فيه 16 مادة (من 105 إلى 120) تنص على تطبيق مبدإ الحرية الاقتصادية بين الدول في التعامل مع المغرب دون تمييز، وتبقى سلطة الدولة على المشاريع الكبرى ذات المنفعة العامة كالموانئ والطرق والسكك الحديدية، ولاكنها تحبذ مساعدة الدول بهذا الخصوص، ويقوم إعطاء القيام بأشغال عمومية على أساس المناقصة العلنية دون تمييز بشرط أن تطلع الحكومة المغربية السلك الدبلوماسي عند إجراء أي مناقصة على كناش الشروط والمخططات وكل الوثائق المتعلقة بالمناقصة ليتمكن كل الأجانب من الاطلاع عليها، ويحدد ظهير شريف شروط استغلال المعادن شرط أن يستوحي الظهير التشريعات الأجنبية الصادرة بهذا الخصوص.

7 ـ أما الفصل الأخير من عقد الجزيرة فعدد مواده ثلاث (من 120 إلى 123) تنص على المصادقة على الميثاق في أجل أقصاه يوم 31 دجنبر 1906 وعلى أن المعاهدات والاتفاقات المبرمة بين المغرب والدول الأجنبية تبقى سارية المفعول إلا إذا حدث خلاف بشأنها فتكون بنود ميثاق الجزيرة هي المعمول بها.

تلك بنود عقد الجزيرة الخضراء المئة والثلاث والعشرين اختصرت مضامينها اختصارا، وبتأمل ما فيها مختصرا أو مطولا يرى المرء أنها غلّت يد المغرب وأطلقت أيدي الدول الأجنبية في تدبير أموره وسن قوانينه، هي التي أنشأت للمغرب قوة شرطة يؤطرها الأجانب ويقودها سويسري يرفع تقاريره عنها إلى السلطان وإلى الهيأة الدبلوماسية بطنجة، وهي التي أنشأت للمغرب بنكا رأس ماله أجنبي ومجلس إدارته أجنبي ومنحته احتكارَ مالية الدولة بصفته خازنَها وصرافها، وهي التي ربطت أداء الأجانب لضريبة الترتيب بإباحة تملكهم للأراضي في مناطق صغيرة جداً بدون إذن السلطان وفي سواد المغرب وعموم أرضه بإذنه، وعلقت أداءهم للضرائب على بعض التجارات والصنائع والحرف بعد تطبيقها على المغاربة بموافقة ممثليهم الدبلوماسيين والقنصليين عليها، وهي التي أباحت للأطباء والصيادلة ـ وكانوا جميعاً يومئذ من الأجانب ـ جلب بعض المخدرات التي تدخل في عملهم بطلب من مفوضياتهم لا بطلب مباشر من الحكومة المغربية صاحبة السيادة، وهي التي جعلت معاقبة المهربين البحريين بين يد لجنة تقييم مشتركة نصفها من المغاربة ونصفها يعينه السلك الدبلوماسي بطنجة، وهي التي أوجبت أن يطلع المخزن المغربي الهيأة الدبلوماسية على جميع المناقصات التي يجريها لإنجاز أشغال عموميّة مع تقديم كناش الشروط والخرائط وكل الوثائق والمستندات المتعلقة بالمناقصة إليها، وهي التي أوجبت على السلطان ـ إذا ما أصدر ظهيراً يتعلق باستغلال المعادن أن يستوحي ما فيه من التشريعات الأجنبية، وهي التي... وهي التي... وهي التي... فلا غرابةَ أن يبديَ الأجانب فرحهم بإقرارها لأنها قوت نفوذهم فيه وأحكمت قبضتهم عليه، ولا

غرو أن يغضب المغاربة ويستنكروا ما فيها حتى إن عبد الكريم بن سليمان وهو من أبرز السياسيين المغاربة في ذالك الوقت شبه إمضاء المغرب عليها بإمضائه على وثيقة موته، ولا غرابة في أن يشتد التذمر والاحتقان في الشارع حتى أنزل السلطان الذي وضع طابعه عليها من عرشه.

مصادر تاريخ المغرب المعاصر

عبد العزيز بنعبد الله

إن الظاهرة البارزة التي يندهش لها فكر المؤرخ الناقد هي ما انفرد بملاحظتها ثلة قليلة من رجالات التاريخ التنظيري بين معطيات الحوليات المغربية والأوربية خاصة منذ بداية القرن العشرين إلى استقلال المغرب عام 1956. وتندرج ضمنها فترة الحماية الفرنسية التي لم تدم في الحقيقة إلا عقدين من السنين (1936-1956) نظرا لاستمرار المقاومة المسلحة بالمملكة في سهول المغرب وجباله وصحرائه علاوة على ثورة المجاهد امزيان عام 1909 والزعيم الخطابي في منطقة الريف. وقد حللت هذا الجانب إجمالا في كتابي حول تاريخ المغرب (في مجلدين). وهذه الظاهرة هي التي توالت مجاليها ومجالاتها طوال ألف عام كان المغرب القطر الإسلامي الوحيد لذي احتفظ باستقلاله خلالها – كما يقول ليفي بروفنصال – حيث اصطدم (الفاطميون) في القرن الرابع الهجري بصمود عارم عندما تصدوا لاحتلال منطقة فاس وبوابة الصحراء في تافيلالت وسجلماسة، كما اصطدم الأتراك بأشد مقاومة عندما قاموا بنفس المحاولة في القرن التاسع الهجري. وعندما عجز الفريقان عن تحقيق أطماعهما – للفتّ في عضد الكيان المغربي – اتجها إلى باقي المغرب الكبير وإلى بلاد الكنانة لبسط نفوذهما على نواح شاسعة منها.

وإلى جانب هذه الحوليات التي ما زال بعضها غامضا خاصة في ما سماه (كوتيي) Gautier بـ «العصور الغامضة في تاريخ المغرب» ألقيت بعض الأضواء على فترة غامضة – إن لم أقل مجهولة – من تاريخ المغرب المعاصر وهي فترة ما بين سنتي 1900 و 1912 (أي قبيل الحماية الفرنسية باثنتي عشرة سنة). وقد قمت بتحليل وثيق للكثير من التقارير القنصلية الأوربية لا سيما منها الفرنسية والأنجليزية والإسبانية لتقصي بعض الحقائق التي ظلت دفينة الوثائق الدبلوماسية السرية والتي بدأ الكشف عنها ولو جزئيا بعد الحماية الفرنسية. وقد قضيت فترة غير قليلة في تحليل استقرائي لمعطيات هذه الحوليات تمكنت بعدها من رسم تصور شامل أحيانا وتفصيلي تارة أخرى عن ما جريات كانت بعض حواضر المغرب ميدانا لها. وطلب مني آنذاك رئيس جامعة المحمدية (فضالة سابقا) الدكتور عبد الواحد بلقزيز إلقاء محاضرة في الموضوع لخصتها في خمسين صحيفة.

وكانت هذه الدراسة فاتحة لسلسلة من الأبحاث أسهمت بها في تحقيق جوانب شتى من تاريخ المغرب المعاصر، يخص قسط منها صحراء المغرب شرقا وغربا وقد جمعت ما عثرت عليه من معلومات نادرة في جذاذة Fichier تبلغ عدد بطاقاتها ربع مليون وحدة.

وكانت مصالح استعمارية تابعة لإدارة الحماية الفرنسية قد شرعت في إعداد ونشر مجموعات حول مدن المغرب وقبائله لم تكن تخلو من فوائد تتخللها أحيانا إيعازات مغرضة مما حداني إلى العمل على تصنيف مجموعات موازية باسم (معلمات جهوية) (Monographies régionales) تتبعت فيها المعالم والأعلام الحضارية والفكرية والسياسية لكل منطقة مع تحريات تنظيرية دقيقة للنصوص المغربية والعربية والأجنبية. وقد أصدرت منها لحد الآن المعلمات الأولية حول المغرب الشرقي بعنوان (المسار الألفي لمنطقة وجدة) بإشراف (جمعية أنجاد)

و(فاس منبع الإشعاع في القارة الإفريقية) بإشراف جمعية فاس - السايس و(وزان المنبع العلمي والروحي) بإشراف (دار الضمانة) بوزان و(معلمة تطوان) بإشراف (جمعية اسمير) و(معلمة الغرب والقنيطرة) بإشراف (جمعية سيدي مشيش)، ومعلمات أخرى منها (سلا أولى حاضرتي أبي رقراق) بإشراف مكتبة الصبيحي ومليلية وسبتة بعنوان (معقلان مغربيان بارزان في البحر الأبيض المتوسط). ولا تزال هناك نحو العشرين معلمة جاهزة للطبع تحلل خواص ومميزات المناطق المغربية الأخرى شمالا وجنوبا وجبالا وسهولا بالإضافة إلى معلمات ثقافية فنية حضارية تلقي الضوء على المجالات المختلفة في المجتمع المغربي.

وكانت مطالبة المغرب باستقلاله في ميثاق حادي عشر يناير 1944 حافزا لحماية الإدارة الفرنسية على إصدار تاريخ جديد للمغرب لم يكن يخلو من توجيه غير أن فوائده انصهرت في كثير من عوامل الطمس أو اللبس للواقع الموضوعي المغربي فتصديت منذ أن صدر الكتاب في أواخر 1946. صنفه الأستاذ هنري طيراس Henri Terrasse (مدير معهد الدراسات المغربية العليا) (وهي السنة التي أنهيت فيها دراستي الجامعية وانضممت إلى هيئة التحرير في كل من جريدة العلم ولسان الحركة الوطنية (L'Action du Peuple) التي حملت بعد ذلك اسم (جريدة الاستقلال) (بالفرنسية) وكان مديرها إذ ذاك هو المرحوم الأستاذ عبد الرحيم بوعبيد يساعده الأستاذ محمد اليازغي وكنت أحرر القسم الثقافي والتاريخي، فأصدرت أثناء الخمسينات سلسلة أبحاث نقضت فيها ما تهلهل في كتاب (طيراس)، وجمعت هذه الدراسات في كتاب واحد هو «التيارات الكبرى للحضارة المغربية» بتقديم الأستاذ الكبير الزعيم علال الفاسي "Les Grands Courants de la Civilisation du Maghreb" عززته بكتابين آخرين باللغة العربية بعنوان «مظاهر أو معطيات الحضارة المغربية» حللت فيهما جوانب شتى من المجالات والمجالي العمرانية والاجتماعية والاقتصادية للمملكة عبر العصور.

وقد اهتبلت هذه الفرص فأعددت ضمن جذاذتي (Fichier) ما علق بذاكرتي من أحداث عشتها شخصيا في الحقل الثقافي والإعلامي والوطني، وهي ثرية بما انطوت عليه من معالم وتحليل لهذه المعالم تعطي صورة ولو مقتضبة عن جوانب عامضة مما طبع المجتمع المغربي من ظواهر لها أبعادها في جميع المسارات الحضارية. ولعل لبعض النظرات والتقديرات الشخصية – مهما يكن صاحبها – وزنا لا يخلو من فائدة لا سيما إذا انصبت هذه التحليلات في نظرات توليفية بين معالم تعتبر أسيسة لتطور المجتمع المغربي في فترة مضطربة من مساراته التاريخية وفي ضمنها عناصر لم يتح بعد الكشف عنها نظرا لصلتها بشخصيات وطنية أو ثقافية تركنا لها مجال إزاحة الستار عنها كلا أو بعضا مخافة الحياد عن الحقيقة.

والواقع أنه مهما تكن إسهاماتنا في تطعيم ذاكرة الأحداث نحن الذين عشنا هذه الفترة – فسيظل الواقع الحق في حاجة إلى تحليل وتنظير موضوعيين من طرف شخصيات عايشت الأحداث. ونذكر أن زميلنا محمد إبراهيم الكتاني قد صنف بحثا حول نشاطه ونشاط أصدقائه من المجاهدين في منفاهم كما ساهم في هذا المجال كل من زميلينا أبي بكر القادري وعبد الكريم غلاب ومازال عندهما الكثير نرجو أن لا يضنا به لرفع الغموض عن بعض الجوانب الهامة في تاريخ المغرب وكذلك الأمر بالنسبة لباقي الزملاء.

وكان حصول المغرب على استقلاله فرصة لخوض غمارات جديدة في دعم الكيان الحضاري المغربي، فسنحت لي فرصتان ثمينتان عملت خلال الأولي كمدير للتعليم العالي والبحث العلمي على تأصيل التعليم الإسلامي في كل من جامعة القرويين بفاس وكلية ابن يوسف بمراكش وفروعهما في المملكة وذلك بتنظيم برامجهما بالعلوم الحديثة واللغتين الفرنسية والانجليزية. كما اهتبلت الفرصة الثانية عندما أحيلت إلي إدارة (مكتب تنسيق التعريب في الوطن العربي) التابع لجامعة الدول العربية فواصلت في إطاره عملي التأثيلي للغة القرآن طوال

ربع قرن (1961-1984) فكانت النتيجة أن تحقق توحيد المصطلحات العلمية (التقنية والاجتماعية والاقتصادية) في مختلف أطوار التعليم الثانوي لأول مرة في تاريخ اللغة العربية، وذلك عبر سلسلة من مؤتمرات للتعريب ضمن ثلة من رجالات المجامع العربية والهيئات اللسنية والأفراد العلميين. وكان لذلك وقع كبير في الأوساط العلمية في الشرق العربي والإسلامي مما حدا كلا من رئيسي مجمعي دمشق وعمان إلى الإشادة بها ورغبتهما في إعادة طبعها تعميما للفائدة. كما أبرز الصحافي القدير (أنيس منصور) في إحدى افتتاحياته لجريدة الأهرام المصرية) مكانة هذا النتاج التوحيدي ملاحظا أنه لو لم يكن من أعمال جامعة الدول العربية إلا هذا العطاء لكفر عن كثير من نواقصها – كما يقول أنيس منصور – وهذا مجال آخر يندرج في إسهاماتنا المتواضعة في تطعيم المصادر العربية بخصوص المشرق والعالم الإسلامي دعمناه بالوثائق التي حققنا بعضها وحررنا بعضها الآخر في كل من المجلتين اللتين أشرفنا على إدارتهما وهما (مجلة اللسان العربي) التي صدر منها أزيد من ثلاثين مجلدا و(مجلة القدس) التي صدر منها بالفرنسية نفس العدد عززناها بكتابين اثين باللغة الفرنسية حول (فلسطين) و(عاصمتها القدس). وكنا نخلل هذا العطاء بإلقاء محاضرات في أزيد من عشرين جامعة في القارات الثلاث (آسيا وإفريقيا وأوربا) مع المساهمة في عضوية الموسوعات العربية ومختلف الدوريات العلمية والحضارية التي تصدر شرقا وغربا باللغتين.

وقد عرضت علينا حينذاك مناصب سامية وزارية ودبلوماسية عامي 1957 و1958 غير أن اهتماماتنا العلمية واضطلاعنا برسالة خالدة في ميدان الدراسات الإسلامية من جهة واللغوية من جهة أخرى لم تسمح لنا بقبول ما عرض علينا من مناصب. وكانت من جملة ما عكفنا على تجميعه وتحليله التسجيل عن طريق الحاسوب لكل ما شاهدناه أو عشناه في الحقل الوطني والعلمي والثقافي. وهنا بدأ صراع جديد لدعم مغربية الصحراء لا سيما بعد أن عينني أمير المومنين

محمد الخامس عضوا في كل من «لجنة الحدود» وعملي فيه مع الزعيم علال الفاسي وكذلك «المجلس الاستشاري» الذي كان يرأسه المرحوم المهدي بن بركة، وكنت أنوب آنذاك مع زميلي المرحوم عبد الجليل القباج مدير (جريدة العلم) عن حاضرة الرباط بالمجلس المذكور. وما زالت لدي الوثائق المتعلقة بكل ذلك ولم تكد تبرز قضية الصحراء المفتعلة في الميدان الدولي حتى صنفت كتابين أحدهما باللغة العربية وهو «معلمة الصحراء» رسمت فيه صورا حية عن معالم وأعلام ومختلف مجالات الفكر والثقافة والعمران بالصحراء مع إثبات نصوص معاهدات واتفاقات دولية تشهد بمغربية الصحراء. أما الكتاب الآخر فهو (الحقيقة حول الصحراء) (Vérité sur le Sahara) نشرته مؤسسة Horvath في مدينة (ليون) بفرنسا، كان له انتشار في القارة الأوربية. وظللت منساقا في هذا المسار عندما عينني جلالة المرحوم محمد الخامس عام 1960 في الوفد الذي رافق صاحب السمو الملكي الأمير مولاي الحسن ولي عهد المملكة آنذاك إلى نيويورك للمشاركة في الدورة السنوية لمنظمة الأمم المتحدة وذلك كخبير في الشؤون الإفريقية، أسند إلي جلالته تحرير «الكتاب الأبيض» le Livre Blanc حول الصحراء باللغة الفرنسية وقد ترجم بعد ذلك إلى مختلف اللغات فكان في هذه الوثائق مساهمة أولية في دعم مصادر المغرب المعاصر في وحدته الترابية. وبعد وفاة جلالة الملك محمد الخامس أحال علي مؤتمن سره أمير المؤمنين الحسن الثاني قضيتين أساسيتين تتعلقان بالصحراء :

الأولى : تحليل وترجمة نصوص عربية منها نص بيعة (قاضي الداخلة) إلى اللغة الفرنسية إفراغا لها في قالب دولي لإدراجها في ملف الصحراء بالمنظمة الأممية.

والقضية الثانية هي إعداد تقرير «لمحكمة لاهاي» الدولية التي أحيلت عليها قضية الصحراء.

وكان أمد النقاش قد طال فيها بين ممثلي وفود المغرب وموريطانيا والجزائر مما حدا القاضي الإنجليزي إلى وضع سؤال ذكي للخروج من المأزق وهو «معرفة هل المذهب المالكي انتشر في الصحراء وكل من الجزائر والمغرب أم انتشر في المغرب وحده مع صحرائه ؟» ورسائل مطبوعة ومخطوطة تشهد كلها بوحدة الفكر المالكي بين المغرب والصحراء مع انتشار مذهب الخوارج الإباضية بالجزائر. فتوجهنا بأمر من جلالته صحبة الزميلين عبد الوهاب بنمنصور وعبد الهادي التازي لتقديم تقريري الذي تلوته أمام جلالته فوافق عليه فتبلورت في نصه الذي ترجمته للفرنسية حجة بالغة ارتكزت عليها المحكمة الدولية للاعتراف بمناهج البيعة التقليدية الصادرة عن شعب الصحراء للعرش المغربي فانطلقت غداة صدور هذا القرار (المسيرة الخضراء) التي فجرت دويا صاخبا من التأييد في كثير من أقطار العالم.

وقد صدرت دراسات بمختلف اللغات لتحليل هذه الماجريات تخللتها أحيانا انتقادات غير مسؤولة ناتجة عن جهل مركب للواقع المغربي، فلذلك واصلت تحليلاتي لمعطيات حضارية وسياسية تمس جوانب من تاريخ المملكة خلال العصور الوسطى والعصر الحديث لإدراك طابع الاستمرارية مع الفترة المعاصرة التي عشناها خلال القرن العشرين.

وقد أصدرت لإبراز هذه المعطيات مصنفات ألقت الضوء على مختلف المظاهر التي تبرز ما عرفته المملكة من مكانة في الحقل الدولي خاصة عبر ضفتي البحر المتوسط حيث أصبح الأسطول المغربي في وحداته الأربعمائة أول أسطول في المتوسط – كما يؤكد ذلك أندري جليان – مما حدا (صلاح الدين الأيوبي) إلى الاستنجاد به لمحاربة الصليبيين على أن الأسطول المرابطي كان يمخر عباب المياه الفلسطينية قبل ذلك بمائة سنة حسب تأكيدات (مذكرات) أمير قشتالة ألفونس السابع (Alfonse VII).

وكان الأمير الموحدي عبد المومن بن علي أول من تنبه إلى استراتيجية جبل الفتح أو جبل طارق في سنة الأخماس (عام 555 هـ) وقد لاحظ (أندري جوليان) كذلك أن هذا الأسطول استطاع القضاء على القرصنة البحرية بإنشاء ميليشيات تصدت للصوص البحر مسلمين منهم أم مسيحيين، مما أضفى أمنا نسبيا على الحركة التجارية الدولية التي أصبحت ترتكز على مناهج طريقة أبدعها الموحدون، كان لها دور في بلورة القانون الدولي اقتصاديا وتجاريا. كما يلاحظ ذلك أيضا المؤرخ الفرنسي (أندري جوليان) و(ماس لاطري) Mas-Latrie. ومما ركز وحدة المبادلات بين الدول عبر البحر المتوسط مساهمة المغرب بنقد أصبح له وزن دولي هو الدرهم المغربي الذي سك عامي 181 هـ و183 هـ ولا يزال نموذجان منه في متحف كاركوف بروسيا والمكتبة بباريز.

والواقع أنه لا يخلو أي عصر في تاريخ المغرب من مأثرات ومآثر، ففي العهد السعدي كان لمعركة وادي المخازن آخر القرن العاشر الهجري تأثير قوي رفع راية المغرب بين الدول التي خطبت. وده وتهاوت آنذاك إحدى كبريات الدول الاستعمارية وهي البرتغال التي فقدت استقلالها طوال ستة عقود من السنين كما كانت هزيمتها عاملا على تحرير مستعمراتها في الخليج العربي. وقد حاولت البرتغال الانقضاض على المغرب من صحرائه الممتدة إلى حدود «مالي» فهب أحمد المنصور إلى إقامة حواجز جنوبي المملكة لسد الطريق على المستعمر الذي انبرى المولى إسماعيل العلوي بعد ذاك بأزيد من قرن لتحرير ما كان قد احتله البرتغاليون من جيوب استكمل تطهيرها من براثن الاستعمار حفيده المولى محمد بن عبد الله بتحريره لمدينة (الجديدة) (مازاغان) وإقامة طريق جديدة على طول المحيط لوصل شمال المغرب بجنوبه بعد أن عزز المسارات الداخلية جده المولى إسماعيل بأربع وسبعين قلعة امتدت على طول البلاد وعرضها. وقد قام المولى محمد الثالث لأول مرة في تاريخ الإنسانية باستئصال ربقة الاسترقاق بجميع أصنافه فأدرج ذلك في بنود معاهداته مع أوربا التي أكد المؤرخ الفرنسي

(كايي) Caillé أن هذا العاهل الفذ قد لقن أوربا بمآثره الطريفة أسيسة القانون الدولي الحديث.

على أن فترة ما بين 1900 و1912 م رغم غموضها لم تكن مجردة من أي عطاء ثري يدرج المملكة في عداد الدول المتطورة، لأن المغرب عرف كيف يستغل «مؤتمر الجزيرة الخضراء» الذي انعقد عام 1906 لتدويل قضية المغرب والقضاء ولو نسبيا على تكتلات الاستعمار الأوربي وخاصة منه الفرنسي لتمزيق وحدة المملكة إلا أن الدسائس كانت أدهى مما يستطيع المغرب تحمله رغم ما أذكاه إذ ذاك من طموحات وانتماءات للفكر التحرري النابع من نشاط (تركيا الفتاة) مما حدا الأمير مولاي عبد الحفيظ إلى وضع «مشروع دستور» لا يقل تحررا عن الدساتير المعاصرة. وقد ترجمنا نصه الكامل إلى الفرنسية في كتابنا حول (التيارات الكبرى). كما أن المولى عبد العزيز شكل (مجلس الأربعين) لمعارضة هذه الدسائس، ولكن (المافيا) التي كشفت الوثائق القنصلية الأوربية عن بعض تفعيلاتها المأسوية خاصة في مجال رهانات المديونية زادت في الطين بلة وعجلت بمأساة الحماية.

وقد كان المغرب أمينا في حركته الهادفة إلى نشر الفكر الإسلامي في بعده المسالم. فإذا ما دققنا النظر في مختلف فصول تاريخ المغرب منذ الفتح الإسلامي إلى اليوم لاحظنا بكل اعتزاز أن الفتح الإسلامي لم يقم في العهد الأول إلا باستطلاعات قام بها (عقبة بن نافع) (عام 52 هـ). تلتها حركات توجيهية في عهد (موسى بن نصير) و(طارق بن زياد) عام 82 هـ (وقيل 92 هـ). وكانت دولة إسلامية قد تأسست آنذاك تلقائيا في عهد الوليد بن عبد الملك بمنطقة الريف باسم (مملكة نكور) أو (دولة بني صالح) أنشأت أول مسجد في المغرب على غرار مسجد الفسطاط بمصر. وقد شبت حوالي (عام 122 هـ) ما يسميه بعضهم بثورة البربر فكانت حقا انتفاضة لا ضد الإسلام ولكن ضد بني أمية الذين انحرفوا عن الإسلام حيث أرادوا تخميس البربر المسلم أي فرض

الجزية عليه. والدليل على ذلك أنه لم يكد يمر نصف قرن حتى دخل إلى المغرب (عام 172 هـ) المولى إدريس الأول مرفقا بمولاي راشد ورائد بربري، فهبت اثنتا عشرة قبيلة بربرية للالتفاف حول شخصه الكريم بصفته من سلالة الرسول عليه السلام. ولم تكن هذه القبائل لتنصاع بهذه العفوية لرجل أجنبي وهي التي كانت دوما فيما بينها في صراع مستمر مما حدا المؤرخ العربي ابن خلدون إلى وصف هذه الظاهرة بأنها تكاد تكون الوحيدة في تاريخ الإنسانية، لاسيما وأنها شكلت مظهرا حرا لتقرير المصير قبل أن تعرف أوربا مبدأ تقرير المصير. وقد عمل المغرب على محو كل ما كان يتذرع به المستعمر لوصل المملكة بتاريخ الذين حاولوا استعمارها. من ذلك أن الفاتح الإسلامي عوّض اسم (موريطانيا الطنجية) الروماني باسم إسلامي هو (سوس الأدنى)، وظل هذا الاسم جاريا إلى القرن الحادي عشر الهجري. وقد أكده كل من ابن عذارى في («البيان المعرب» ج 1، ص 307) وهو المتوفى عام (695 هـ/1295 م) وابن القاصي المتوفى عام 1025 هـ) وهو مؤلف «درة الحجال» و«جذوة الاقتباس» و«المنتقى المقصور» حيث لاحظ سوس الأدنى يمتد من وادي ملوية إلى وادي أم الربيع (تندرج فيه منطقة فاس).

تلك عجالة مقتضبة تبرز من خلالها روح وثّابة أذكت الشعب المغربي عبر العصور، بل روح مواطنة إنسانية فتحت قلبها وموطنها لكل منبوذ أجنبي شعر بالبغي والظلم فكان المغرب ملجأً يؤويه ويؤمنه كما فعل بآلاف الأعلاج المسيحيين الذين فروا من سطو قادة الإقطاع بأوربا وكذلك آلاف اليهود ا لذين طردتهم من ربوعها هولندا والدنمارك وفرنسا والبرتغال وإسبانيا طوال ثلاثة قرون فيما بين (1200-1422 م) وهذا الفكر التحرري هو الذي جعل المغرب يحتفظ باستقلاله طوال أزيد من ألف سنة كما تذكيه اليوم روح عارمة للدفاع عن وحدته الترابية في هذا القرن الواحد والعشرين.

النظم القرآني والبيئة العربية

عبد الكريم غلاّب

أقصد بالنظم ما قصده عبد القاهر الجرجاني في كتابه «دلائل الإعجاز».

أقصد بالبيئة في عنوان هذا الحديث كل الأرض وما يتصل بها من جفاف أو خصب، من مياه وأشجار ونبات وحيوان، من حر وبرد، وطيب هواء أوحرارته وفي مقدمة البيئة الإنسان وما فيه يفكر وكيف يعيش وما به يتعبد، وتعايشه مع العائلة: المرأة، الأطفال، البنات، الوالدين ثم العائلة الكبرى، القبيلة مثلا. ولو كان للمدينة أو القرية دورهما لأعتبرناهما من البيئة. كيف يتعامل مع القبيلة ؟ كيف تتعامل القبائل بعضها مع بعض ؟ الحرب والسلام. كيف يعيش بدويته وحضارته ؟ ومن البيئة أخلاق الإنسان، الكرم والجود أو البخل، الحقد والعناد والسماح، الإعتزاز بالنفس والتواضع، الغدر والوفاء إلى غير ذلك من الأخلاق التي تتصل بالآخر.

والدراسات القرآنية في حاجة إلى مزيد من التجديد والتحديث. ورغم أن القرآن كان مصدر الثقافة العربية والإسلامية، ورغم أن العلوم – التي ابتكرها الدارسون – الإسلامية عقلية وأدبية وتاريخية ولغوية وفلسفية كلها كانت تتخذ القرآن منطلقا لها، أو يحاول الباحثون فيها أن يعيدوها إلى نصوص القرآن، ولو اقتبسوها من ثقافات قديمة كالثقافة اليونانية والفارسية، رغم ذلك فإن الدراسات

القرآنية ظلت حتى الآن – فيما يبدو لي ـ قاصرة عن أن تستجيب لما يتطلبه القرآن من دراسات علمية معمقة وموضوعية أو موضوعاتية وقطاعية.

اهتمام المسلمين بالقرآن اهتمام كبير. ولكن اعتباره كتابا مقدساً، دفع ببعضهم أحيانا إلى أن يحفظوه ولا يقرأونه والذين قرأوه بعناية اتجهوا في قراءته على نحو ما حفظوه يبدأون : بالحمد لله رب العالمين وينتهون : من الجنة والناس. من هذا المفهوم – وهو أن القرآن أصل – كان التفسير، وهو علم، أنفق فيه المسلمون جهدا جهيدا، منذ بداية التدوين حتى العصر الحديث عند الألوسي ومحمد عبده في تفسير جزء : عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ. ورشيد رضى والطاهر بن عاشور وفريد وجدي وطنطاوي جواهري وسيد قطب فيما نعلم. وقد كان عملهم مهما جدا من الوجهة العلمية ولخدمة القرآن، فقد حاولوا تقريب معاني القرآن من أذهان القارئين والدارسين تقريب مضامين القرآن إلى قرائهم على قدر ما فهموا. فكانت علوم التفسير في قمة علوم الإسلام والعربية.

وقد اختلف المفسرون في اتجاهاتهم فمنهم من اتجه إلى شرح الألفاظ وبيان مختصر لمفهوم الآيات، وبعضهم تعمق في الفكر الإسلامي، وخاصة الإلهيات والتشريع والأحكام والوعظ. وكثير منهم كان سطحيا كما لو كان المفسر يشرح نصا لغويا أو كتابا في الفقه أو النحو، وبعضهم حاول تفسير الظاهر من القرآن، بينما اتجه بعضهم كالزمخشري إلي استخلاص قواعد النحو وتطبيقاتها، وبعضهم اتجه إلي البلاغة... بينما اتجه بعضهم إلى ربط التفسير بالدعوة المعاصرة ليكون القرآن مصدرها. وهذا التنوع في التفسير ناتج عن نوع الثقافة الإسلامية والعربية التي كانت سائدة في البلاد الإسلامية عموما، وفي قطر المفسر على الخصوص.

أعتقد أن كل هذا العمل كان مضيعة للوقت. ولعل فائدته للقرآن كانت أقل مما يبذل فيه من جهد. والمستفيدون من قراء القرآن من هذه التفاسير كانت أقل

مما يظن. كانت التفاسير تدرس في بعض الكليات الإسلامية قبل أن يصدر أمر منعها على عهد الحماية في المغرب، وقبل تنظيم الدراسة في القرويين. ولكن استفادة المتحلقين حول أساتذة التفسير كانت محدودة جدا لا تعدو فهم نص من النصوص لغة ونحوا ومفهوما.

في اعتقادي أن القرآن يجب أن يدرس موضوعيا وقطاعيا. لماذا ؟

أولاً : لأن ترتيب القرآن على نحو ما جمع في عهدي أبي بكر وعثمان من الحفاظ ومن المخطوطات روعيت في الدقة والثبوت وانعدام الشك في صحة آية أو كلمة من آية. والقرآن نزل منجما روعيت فيه تواريخ نزوله الأحداث التي كانت تشهدها الساحة الإسلامية كالغزوات وحادث هجرة النبي التي كان معه فيها أبو بكر ﴿إِذْ هُمَا فِي الغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لاَ تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا﴾ وكحاجة المؤمنين إلى ما يثبت إيمانهم في مواجهة الكافرين والمنافقين، وكحادث الإفك وكالتشريعات المختلفة ومنها الأركان الخمسة...

نحن كما قلنا في غير زمن إعادة ترتيب القرآن بحسب موضوعاته قطاعيا، إن القرآن نزل منجما، بحسب الظروف التي كان يقتضيها الوحي وهو في جملته يكمل بعضه بعضا، وقد شعر الأقدمون بما يمكن أن يعتبر غير ترتيب في الآيات. فاستدلوا بأحاديث تؤكد أن النبي ﷺ كان يرتب الآيات عند نزولها وبعد قراءتها وتحفيظها لحفاظ القرآن كان يقول لهم فيما تروي الآحاديث : ضعوا هذه الآية بعد آية كذا وقبل آية كذا. وحاول بعض المحدثين من الذين قاموا بدراسة الترتيب كالشيخ عبد الله دراز أن يجدوا في السور موضوعات أساسية بعضها مرتبط ببعض. وحاول تطبيق هذه المقولة في سورة «البقرة» و«آل عمران» مثلا كسورتين من أطول سور القرآن فارتأى أن «البقرة» تشتمل على مقدمة وخمس موضوعات أساسية بعضها يرتبط ببعض، ليستنتج من ذلك وحدة السورة في موضوعاتها الرئيسية، وأكاد أجزم بأن هذه المحاولة فيها نوع من التجاوز

والتمحل، فأؤكد أن القرآن في غير حاجة إليها، لأن القرآن ليس كتاب علم يرتب علميا ومنطقيا، على أسس يتطلبها المنهج الحديث بل هو كتاب هداية وحيثما وجدت الآية في مكانها من سورة ما، فهي تؤدي رسالتها الهادفة مثلما تؤديها مثيلتها في سورة بعيدة عنها.

الترتيب والتنظيم المنهجي ليس ضروريا في القرآن لأن نزوله كان منجما أولا ولأن الاهتداء به يكون على نحو ما نزل وعلى نحو ما جمعه الحفاظ والكتاب في عهدي أبي بكر وعثمان.

نحن الآن لسنا في عصر الاقتراح فالذين خدموا القرآن وجمعوه قاموا بمجهود تقصر همة مسلمين في العصر الحديث وتقصر معارفهم بالقرآن عن القيام به. ولو بقي القرآن غير مجموع حتى بعد به العهد عن عصر النزول والوحي وعن عصر حفظته وكتابه الأولين، لحدث له ما حدث للثوراة والإنجيل والكتب المنزلة التي أصبح لكل حواري إنجيل أو ثوراة، وأصبح المتعبدون بها يقرأون عدة أناجيل منسوبة إلى الحواريين وليس فيها من الكتاب المنزل على النبي عيسى إلا الاسم. لسنا في عهد الإقتراح. ولو جاز لاقترحنا تصنيف القرآن بحسب المواضيع. ورغم أن التصنيف الحالي يضع أسماء سور حسب موضوع ورد فيها رغم أن بعضها يتضمن مئات الموضوعات «كالبقرة» و«آل عمران» و«إبراهيم» و«الشعراء» و«القصص» و«الأنبياء» إلى آخر المائة والأربعة عشرة سورة. فإنها في أغلبيتها لاتتضمن من الموضوع الذي تحمل عنوانه إلا آيات قليلة وبعضها طويل طول «البقرة» و«آل عمران».

كذلك فإن الباحث في موضوع الإيمان والمؤمنين والنفاق والمنافقين والكفر والكافرين سيقرأ القرآن – جميعه – مستعينا بقاموس خاص يحصي الكلمات المتماثلة ليجمع الآيات التي تتفق مع الموضوع.

الترتيب الحالي يجعل القارئ غير المتبصر الذي يجد قصة موسى أو إبراهيم مثلا في كثير من السور ويكاد يشعر بالتكرار، وما هو بتكرار ولكن كل آية تكمل بقية الصورة عن موسى أو إبراهيم مثل :

قصة موسى موجودة في كثير من الآيات موزعة بين سور يونس، هود الفرقان، الإسراء، الكهف، مريم، طه، ابراهيم، الأنبياء، المؤمنون، البقرة، آل عمران، النساء، المائدة، الأنعام، الأعراف، الشعراء، النمل، القصص، العنكبوت، السجدة، الأحزاب والصّافّات.

قصة عيسى موجودة في كثير من الآيات موزعة بين سور البقرة، آل عمران، النساء، المائدة، الأنعام، مريم، الأحزاب، الشورى، الزخرف، الحديد والصف.

قصة إبراهيم موجودة في 24 آية موزعة بين سور البقرة، آل عمران، النساء، الأنعام، التوبة، هود، يوسف، ابراهيم، الحجر، النحل، مريم، الأنبياء، الحج، الشعراء، العنكبوت، الأحزاب، الصّافّات، الشورى، الزخرف، الداريات، النجم، الحديد، الممتحنة والأعلى.

نفس الشيء نجده في آيات التوحيد، ووحدانية الله لا تكاد تخلو سورة من سور القرآن إلا وفيها جزء يتحدث عن الله وقدراته وصفاته، ويجادل بالحجة القرآنية الذين ينكرون الله ابتداء من الوجود حتى قدراته وتصرفه في ملكوت السموات والأرض والإنسان والدواب والحشرات والنبات إلى آخر المخلوقات.

هل في هذا التوزيع ما لا يخدم الصراع بين الإيمان والإلحاد ؟ وما لا يهدي غير المهتدين ؟ أعتقد أن آية واحدة تكفي لتأكيد ما يريده الله من كتابه من أنه الله الذي لا إله إلا هو القادر على كل شيء المتصرف في كل شيء الذي يتمتع بكل الصفات المثلى والذي يسمو عن كل ما كان الكافرون والمنافقون يصفونه به.

ومع ذلك فإن الظروف المتنوعة والمختلفة، سواء منها الظروف النفسية والعقلية، والعملية، للمعاندين الواقفين في وجه الإسلام، أو ظروف الإنتصار للإسلام أو غير المواتية لهذا الانتصار، كل هذه الظروف كانت تقتضي نزول آية من القرآن متنوعة في الشكل والأداء والموضوع، وتستهدف تأكيد وحدانية الله وصفاته، وقدراته، وعمله الدائب في توجيه البشرية نحو مستقبلها الأفضل.

ومعروف أن نزول القرآن – في معظمه – كان استجابة لوضعية فكرية وحياتية، وكثيرا ما كانت تتعلق بجوهر الإيمان، أو سياسية، وكثيرا ما تكون هذه الحاجة لمواجهة خصوم الإسلام، أو تتعلق بوضعية تشريعية بحسب حالة تقبل المسلمين النفسية وقدرتهم – في وجه معارضة شديدة – على تحمل تشريعات الإسلام. التشريع نفسه نزل منجما لتمرين نفسية المسلمين على التقبل، لأن بعض التشريعات كانت في عصر الوحي ثقيلة على رجال ونساء كانوا لا يحتملون أداءها، حتى الصلاة نفسها – وهي من أبسط التشريعات وأسهلها – وصفها القرآن بقوله : «وإنها لكبيرة» والزكاة طبعا كانت عملا شاقا، بدليل أن بعض المنحرفين تمنعوا عن أدائها بعد وفاة النبي، حتى أقسم أبو بكر بأنه سيقاتلهم ولو منعوه شلو بعير، ربما الصيام لم يكن شاقا لأنهم يألفون الجوع والعطش ولأن بعض القبائل عرفته قبل الإسلام. أما الحج فهو من تقاليد القبائل العربية قبل الإسلام وقد تقبلوه لمكانة البيت الحرام والكعبة في نفوسهم.

هذه الإستجابة الفكرية، المادية أو السياسية أو التشريعية. كانت تختلف باختلاف البيئة التي ينزل فيها القرآن. فالإستجابة الفكرية في الآيات المكية هي غير الإستجابات الفكرية في الآيات والسور المدنية لاختلاف البيئة وطبيعة الأرض والناس وهم عنصر أساس في البيئة، ولأن سكان المدينة عرفوا – أو عرف بعضهم ولو معرفة سطحية سماعية – اليهودية والنصرانية (من نصارى نجران ويهود المدينة) واتصلوا ببعض المتدينين بهما، ولو أنهم قلة ومعرفتهم

بالديانتين محدودة، ولكن المهم هو أن البيئة العامة التي تنتج الماء والنبات والثمار والنخيل في المدينة هي غيرها في مكة، ولذلك يختلف أسلوب الخطاب ونوعية الإستجابة تختلف، ولعل هذا الإختلاف من مميزات القرآن ومن طبيعة رسالته، لأنه نزل للناس كافة. والناس يختلف بعضهم عن بعض. وبعض الاختلاف نابع من البيئة التي يتفاعلون معها. ولها تأثير في طبيعة التقبل والرفض، الحوار والتمنع. وأظن أنه لو رحل النبي إلى بلاد فارس والروم وكان في الإمكان عمليا أن ينزل بعض القرآن في بيئات أخرى غير البيئات العربية لنزل، ولوجدنا قرآنا ينزل – مثلاً – في البلاد التي تنطبع بيئتها الأرضية والبشرية في القرآن.

وفي مقدمة مظاهر البيئة اللغة التي يتحدث بها المجتمع ويتعلمها في فنون من القول، مدى تأثير هذه اللغة في تطور فكره، وفي الرقي بذوقه وثقافته، وفي القيمة التي يمنحها للغة : هل هي لغة حديث ووسيلة لنقل أبسط ممارسات الإنسان أم هي لغة فكرية حضارية، يقدر فيمتها المتنورون فيبعثون بأطفالهم إلى البادية حيث صفاء اللغة ونقاوتها وغناها، ليثقفوها ويتفقهوا فيها ويتقنوا أداءها.

ثم هي لغة أداء فن يتميز الموهوبون من بينهم في التعبير بها شعراً عن مضامين سامية ترتفع أحيانا من التعبير عن الذات والآخر ووصف تصرفات الحياة بما فيها الرحلة ووسيلة الرحلة – الناقة والفرس – والمدح والهجو وأسباب الهجو والمدح، ترتفع عن كل ذلك إلى الحكمة وفلسفة الحياة والتعلق بالله.

هذه اللغة في البيئة العربية كان لها أثر كبير في الحياة العادية كما قلنا، ولكن كان لها أثر كبير في الحياة المتميزة. الأسواق وهي مظهر هام من مظاهر الحياة الإقتصادية والإجتماعية – كانت كذلك مظهرا للحياة الثقافية، كانت مسرحا ثقافيا للشعراء يلقون فيه قصائدهم. وفيها يكتسب الشاعر مكانته الثقافية والإجتماعية، وتكتسب قبيلته مكانة متميزة لأنها قبيلة شاعر، أريد من

ذلك أن أؤكد أن مكانة اللغة في المجتمع العربي كانت مكانة سامية سمو الفن والعلم والمعرفة، والبيئة التي تجتمع للغتها كل هذه المميزات ليست بيئة جاهلية بمفهوم كلمة الجهل القاموسية. بل هي بيئة عالمة – وإن كانت لا تكتب ولا تقرأ – وكثير من الفلاسفة والأنبياء والرسل لم يكونوا يعرفون القراءة والكتابة – والعلم ليس هو فقط الفزياء والكمياء، ولكن التجارة كجزء من الاقتصاد علم، وتأبيد النخل علم، ووصف الفرس والناقة ذلك الوصف الرائع الجميل والحديث إليهما علم وفن.

أخلص من ذلك إلى أن البيئة العربية بكل ما تحدثنا عنه من أخلاق الإنسان ومميزاته وصفاته وممارساته ولغته لم تكن بيئة جاهلية. وقد ظلمها أولئك الذين وضعوا الإصطلاح «الجاهلية» بهذا اللفظ والصيغة تمييزاً لها عن عهد الإسلام، وربما استندوا في ذلك إلى الآية الكريمة ﴿وَلاَ تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الجَاهِلِيَّةِ الأُوْلَى﴾ (الأحزاب، 33) فظنوا أن الكلمة في القرآن تعني الجهل، بل إنها تعني عصر ما قبل الإسلام.

ما أثر هذه البيئة في النظم القرآني ؟ هل تأثر بها ؟ هل غير منها ؟ هل تجاوب معها وهو يوجه المجتمع إلى الإسلام ؟

ثم إن هذه البيئة عرفت الديانات – إن لم يعرفها بصورة واضحة إنسان عهد النبي فقد عرفتها الأرض والتاريخ – كانت أرض إبراهيم وبنيه، وكانت في مجموعها أرض موسى وعيسى بالتأكيد. لا أستطيع أن أجزم بأنها كانت أرض نوح وسليمان وهود وصالح وأيوب، ويونس وغيرهم من الأنبياء الذين تحدث عنهم القرآن ولكن الذين وجدوا في الأرض العربية أثروا في البيئة. إبراهيم بنى الكعبة. ﴿وإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا البَلَدَ آمناً واجْنُبْنِي وَبنِيَّ أَنْ نَعْبُدَ الأَصْنَامَ...﴾ إلى قوله تعالى : ﴿رَبِّي إنِّي أسْكَنْتُ مِنْ ذُرِّيَّتِي بِوادٍ غَيْرَ ذِي زَرْعٍ عِنْدَ بَيْتِكَ المُحرَّم رَبَّنَا لِيُقِيمُوا الصَّلاَةَ﴾ (إبراهيم، 36-37).

وموسى انتقل من مصر – بعد أن دعا فرعون إلى عبادة الله فلم يستجب – عن طريق سينا إلى فلسطين.

وتأخذ قصة موسى الحظ الأوفر من قصص الأنبياء. وعيسى وأمه مريم من نتاج البيئة العربية. وقصة يوسف قبلهما إذا وسعنا مفهوم البيئة العربية.

هذا النموذج من الإنسان الذي عاش ودعا إلى الله وتعامل مع أقوام عانى من عنادهم وكفرهم وأذاهم. كل سور الأنبياء انطبعت في القرآن – وذلك جزء من تأثير البيئة.

طبعا لا يراد منها الحكاية عن البيئة – ولو أن البيئة الطبيعية ظهرت في قصة إبراهيم : عبادة الأصنام، واد غير ذي زرع، بناء الكعبة نفسها، وهي البيت الذي ظل له أثر كبير في المجتمع العربي حتى جاء الإسلام فأعطاه مكانته الحقيقية في الحج والصلاة، ومن المؤكد أيضا أن القرآن لا يريد من قصص الأنبياء حكاية التاريخ، ولكن يقصد الوعظ والهداية وتقديم المثل من رسل وأنبياء عانوا مثل أو بعض ما عاناه النبي، ولعل بعض هذه المعاناة، ممَّا عاناه هؤلاء الرسل، يحاكي ما عاناه النبي محمد : ﴿يَا قَوْمِ لِمَ تُؤْذُونَنِي وَقَدْ تَعْلَمُونَ أَنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ﴾ (الصَّفُّ، 5)، محاولة قتل اليهود لعيسى.

انطبعت سورة الأنبياء ومعاناتهم لا لحكاية التاريخ، ولكن لتحقيق هدفين :

أولهما : تثبيت النبي وأصحابه في مواقفه، فمعاناته جزء من معاناة الرسل من قبله، وقد اختارهم الله لتبليغ رسالاته، وهي رسالة سماوية تتحدى عقلية قومهم وسلوكهم المنحرف، وتؤدي أمانة الله للبشر، وهي مهمة صعبة لا يمكن أن تواجه التحدي دون أن تبلغ حد محاولة القتل أو محاولة الاغتصاب الجنسي في حالة يوسف. ومحمد يأخذ الدرس من أبي الأنبياء إبراهيم ومن موسى وعيسى وقبلهم أيوب ويوسف وغيرهم.

الهدف الثاني هو التأكيد بأن النصر كان حليفهم رغم كل ما أصابهم. وهو مثل عملي لما ينتظر محمد من نصر. وهو بالتالي امتناع لأصحابه حتى لا تتردد منهم النفس الضعيفة أو يخور القلب غير الثابت.

مثال آخر نأخذه مما انطبعت فيه البيئة العربية على القرآن هو الثلاثي : «الإيمان» و«الكفر» وبينهما «النفاق».

الإيمان هو جوهر الإسلام. وهو في أنفه الأسمى إخراج الفكر الإنساني وقلبه من الضلال، ضلال العبادة، وضلال التوجه، فكر الإنسان لم يهتدي إلى حل لغز خطير هو هذا الكوكب كيف تم وجوده من أبسط الحشرات إلى السموات العلا، وبينهما الإنسان المعجز الذي يتميز بعقل تشترك كثير من المكونات المعجزة في تفعيله لأداء رسالته.

وأغلب هذه الأشياء خفية حاول العلم أن يجسدها في آلاف خلايا الدماغ والقلب وبقايا الآليات الجوهرية التي لا يعتبر الجسم الظاهر فيه إلا آلة مسخرة للخلايا الخفية التي تنبض بالحياة من الداخل فتنبعث بإشاراتها الخفية إلى القلب لينبض والعقل ليفكر والجوارح لتتحرك.

وهذا المثل المعجز في الكون جعل المفكرين منذ مفكري مصر والصين والعراق واليونان، وقبلهم وبعدهم كثير، يجتهدون ليفهموا، فاقترب بعضهم من الحقيقة وضلّ الكثير منهم في متاهات الضلال.

وجاءت الأديان السماوية فحلت المشكلة وقالت هو الله الذي لا إله إلا هو خالق كل شيء ومصدر كل توجه لكل ما خلق من ماء وحشرات وحيوان وإنسان.

حلُّ هذه المشكلة بهذه الصورة الغيبية كان تحدياً للذين يعبدون هُبَل واللاّت والعُزَّى ومَنَاة وتحديا للذين يؤمنون بالسحر والطاغوت ويمارسون السحر

على أنه سرّ وجود بعض الكون حتى إنه يحول العصا إلى حية، وتحدياً لأولئك الذين يؤمنون بجبروت الإنسان، فالقوة العضلية أو النفوذية أو السلطوية أو المالية هي الفاعلة القادرة.

الإيمان بالله ليس قضية سهلة وإذا كانت جوهر الإسلام. فإنه لا يؤدي رسالته بغير الإيمان.

وبما أنها كانت تحديا لكل ما وجد العرب عليه آباءهم، فقد عالج القرآن هذا التحدي في مئات الآيات واستعمل كلمة الإيمان ابتداء من أمن الإنسان على نفسه ثم في كل صيغها... وليس ذلك من تكرار القول ولكن مواجهة البيئة العربية المتجلية في الإنسان واختلاف العقلية بحسب الشخص والمجموعة والقبيلة والمكان والزمان، كل ذلك جعل القرآن ينوع خطابه وحواره وحججه وكل طرق الإقناع والحكاية عن كل ذلك.

مجموعة من الأفعال والمواجهات. شغلت البيئة العربية بقضية الإيمان، «الإيمان» الذي أراد به النبيّ محمد أن يغير فكر العرب وقلبهم وعقليتهم وسلوكهم جميعا ليجعل منهم مجتمع المؤمنين . لذلك فإلحاح القرآن عشرات المرات في كل سورة وأحيانا في كل آية إنما هو تعبير عن الوضعية التي كانوا عليها. ولو آمنوا من أول يوم وحسن إيمانهم ربما كان القرآن في غير حاجة إلى هذا الإلحاح.

ولا أحتاج أن أطيل لأتحدث عن الكفر بما تحدثت به عن الايمان، وهو عكسه، إلا أن الكفر والكافر والكافرين ظاهرة شغلت المجتمع العربي فجعلت منه فريقين يتجاذبان الغلبة، وأدى ذلك إلى حروب : أُحُد، وبَدْر - كمثال - وغيرها من الحروب التي انتهت في معظمها بانتصار المؤمنين، ولكن الله ابتلى المؤمنين في إحداها بالهزيمة في البداية للأسباب التي حللها القرآن.

﴿وَيَوْمَ حُنَيْنٍ إِذْ أَعْجَبَتْكُمْ كَثْرَتُكُمْ فَلَمْ تُغْنِ عَنْكُمْ شَيْئاً وَضَاقَتْ عَلَيْكُمُ الأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ ثُمَّ وَلَّيْتُمْ مُدْبِرِينَ، ثُمَّ أَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ وَعَلَى المُؤْمِنِينَ وَأَنْزَلَ جُنُوداً لَمْ تَرَوْهَا، وَعَذَّبَ الّذِينَ كَفَرُوا وَذَلِكَ جَزَاءُ الكَافِرِينَ﴾ (التوبة، 25-26).
﴿وَجَعَلَ كَلِمَةَ الَّذِينَ كَفَرُوا السُّفْلَى وَكَلِمَةَ اللَّهِ هِيَ العُلْيَا﴾ (التوبة، 40).

الكفر بما يحمل من انحراف نفسي وعقلي وسلوكي انطبع في القرآن في آيات كثيرة لا تقل إلا قليلا عن آيات الإيمان. ولم يكن يراد من ذلك تسجيل أحداث تاريخية بمقدار ما كان يراد وضع الصراع العقلي والقبلي والشخصي في مكانه من الحياة العربية التي أراد لها الإنسان أن تخرج من وضعية الكفر إلى وضعية الإيمان.

ويأتي النفاق، حالة عقلية ونفسية خطيرة بينهما، ولعل النفاق الجماعي أحيانا ظهر في عصر النبوة بما لم يظهر به في أي عصر آخر... هل هو طبيعة إنسانية، كما نشهده عند كثير من الناس حتى الآن، أم هو خلق من أخلاق بعض القبائل العربية، وبعض أفرادها على الأخص، وتجلى كظاهرة خطيرة في تعامل هذه القبائل وهؤلاء الناس مع الإسلام والدعوة المحمدية. أعتقد أن جوهر الدعوة الإسلامية كانت تدعو بعض الجبناء من مرضى القلوب لإظهار إيمان غير صادق ليكونوا مع زمرة المومنين إذا ما حققوا مكاسب، وليكونوا في صف الكافرين إذا كان النصر لهم، ثم ليشاركوا في إذاية النبي وتخديل المسلمين كلما أمكنهم ذلك.

مجموعة من خصوم الإسلام كانوا أخطر من الكافرين، لأنهم كانوا غير واضحي العداوة ولكن النبي كان يعرفهم بسيماهم. وانطبع نفاقهم في القرآن، لا ليتحدث عن ظاهرة في المجتمع العربي تسجيلا، ولكن ليفضحهم وليؤكد مصيرهم : ﴿إِنَّ المُنَافِقِينَ فِي الدَّرْكِ الأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ﴾.

﴿مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ كُلَّمَا خَبَتْ زِدْنَاهُمْ سَعِيراً﴾ (الإسراء، 97)

﴿قُلْ نَارُ جَهَنَّمَ أَشَدُّ حَرًّا لَوْ كانُوا يَفْقَهُونَ﴾ (التوبة، 81)

﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّه حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنْتُمْ لَهَا وَارِدُونَ﴾ (الأنبياء، 97)

﴿وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أصْرِفْ عَناً عَذَابَ جَهَنَّمَ إِنَّ عَذَابَهَا كَانَ غَرَامَا﴾ (الفرقان، 65).

﴿وَلَكِنْ حَقَّ القَوْلِ مِنِّي لأَمْلأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾ (السجدة، 13).

﴿وَقَالَ الَّذِينَ فِي النَّارِ لِخَزَنَةِ جَهَنَّمَ ادْعُوا رَبَّكُمُ يُخَفِّفْ عَنَّا يَوماً مِنَ العَذَابِ﴾ (غافر، 49).

كما تجلت البيئة العربية في جانبها البشري في القرآن تجلت في جانبها الحيواني وحتى ما هو منه الحشرات والنبات : يستخدم العرب الجمال ليأكلوها ويركبوها، قيمة الجمال عندهم أسمى من كل حيوان، فالناقة صديق ومؤنس في الغربة وعناء السفر البعيد، محبوبة لها أثر في نفسية العربي وعقله وحياته ومشربه ومأكله.

﴿وَالأنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ فيهَا دِفْءٌ وَمَنَافِعُ وَمِنْهَا تَاكُلُونَ﴾ (النحل، 5) ﴿وَعَلَيْهَا وَعَلَى الفُلْكِ تُحْمَلُونَ﴾ (المومنون، 22)

﴿اللَّهُ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الأَنْعَامَ... وَلَكُمْ فِيهَا مَنَافِعُ وَلِتَبْلُغُوا عَلَيْهَا حَاجَةً فِي صُدُورِكُمْ...﴾ (غافر، 79-80).

﴿... جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُم أَزْوَاجاً وَمِنَ الأَنْعَامِ أَزْوَاجاً﴾ (الشُّورَى، 11) مقارنة الأنعام بالنفس... ﴿وَجَعَلَ لَكُمْ مِنَ الفُلْكِ وَالأنْعَامِ مَا تَرْكَبُونَ﴾(الزُّخْرُف، 12).

هذه النماذج الكثيرة التي تحدث فيها القرآن عن الأنعام تؤكد أهمية الأنعام في المجتمع العربي. والقرآن يقصد إلى هدف ربما كان أهم من أداء صورة يعتز

بها المجتمع العربي، يقصد الشيء المهم هو مجابهة أولئك الذين يعتزون بالأنعام هو الذي خلقها. واستعمل الكلمات : جعل وأنزل بعد كلمة خلق... خلقكم من نفس واحدة... وأنزل لكم من الأنعام... الله الذي جعل لكم الأنعام، أي سخرها لكم.

نأتي إلى موضوع مهم جدا احتفل به القرآن ووظف مئات الآيات للتعبير عنه. وهو العقاب والجزاء. فكانت الجنة جزاء المومنين الصادقين. وكانت النار عقاب الكافرين والمنافقين.

مثال آخر نأخذه من تصوير القرآن للجنة والنار، في هذا الباب نجد مئات الآيات، لأن الجنة والنار هي الجزاء والعقاب للذين آمنوا والذين كفروا، والإسلام كله قائم على الإيمان ضد الكفر. وقد عانى الإسلام من الكافرين مثل ما عانى المؤمنون من محنة وعذاب وحرب وإذاية، وخاصة في الفترة المكية من حياة الإسلام. ولذلك شدد القرآن على جزاء الؤمنين بالجنة وعقاب الكافرين بالنار.

نأخد بعض صور الجنة التي أكثر القرآن من وصفها : ﴿جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الأَنْهَارُ﴾. وصفها بكل مباهج الحياة المادية والمعنوية.

﴿سَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَوَاتُ وَالأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾ (آل عمران، 133)

﴿مَثَلُ الجَنَّة الّتِي وُعِدَ المُتَّقُونَ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الأَنْهَارُ أُكْلُهَا دَائِمُ وَظِلُّهَا تِلْكَ عُقْبَى الّذِينَ اتَّقَوا وَعُقْبَى الكَافِرِينَ النَّارُ﴾ (الرعد، 35)

﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَنُبَوِّئَنَّهُمْ مِنَ الْجَنَّةِ غُرَفاً تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا نِعْمَ أَجْرُ العَامِلِينَ﴾ (العنكبوت، 58).

﴿وَسِيقَ الّذِينَ اتَّقَوا رَبَّهُمْ إِلى الجَنَّة زُمَراً حَتَّى إِذَا جَاءُوا وَفُتِّحَتْ أَبْوَابُهَا وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا سَلاَمٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ فَادْخُلُوهَا خَالِدِينَ﴾(الزّمر، 73)

﴿مَثَلُ الجَنَّة الّتِي وُعِدَ المُتَّقُونَ فِيهَا أَنْهَارٌ مِنْ مَاءٍ غَيْرِ آسِنٍ، وَأَنْهَارٌ مِنْ لَبَنٍ لَمْ يَتَغَيَّرْ طَعْمُهُ وَأَنْهَارٌ مِنْ خَمْرٍ لَذَّةٍ لِلشَّارِبِينَ وَأَنْهَارٌ مِنْ عَسَلٍ مُصَفًّى، وَلَهُمْ فِيهَا مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ وَمَغْفِرَةٌ مِنْ رَبِّهِمْ﴾ (محمد، 15).

العنصر الأساسي في كل هذه الأوصاف هو النعيم والطقس المعتدل والماء والأشجار والفواكه ومختلف الأطعمة «وجنات لهم فيها ما يشاءون»... ﴿وَيُطَافُ عَلَيْهِمْ بِآنِيَّةٍ مِنْ فِضَّةٍ وَأَكْوَابٍ كَانَتْ قَوَارِيراً، قَوَارِيراً مِنْ فِضَّةٍ قَدَّرُوهَا تَقْدِيراً وَيُسْقَوْنَ فِيهَا كَأْساً كَانَ مِزَاجُهَا زَنْجَبِيلاً عَيْناً فِيهَا تُسَمَّى سَلْسَبِيلاً وَيَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُخَلَّدُونَ إِذَا رَأَيْتَهُمْ حَسِبْتَهُمْ لُؤْلُؤاً مَنْثُوراً. وَإِذَا رَأَيْتَ ثُمَّ رَأَيْتَ نَعِيماً وَمُلْكاً كَبِيراً عَلِيهِمْ ثِيَابُ سُنْدُسٍ خُضْرٌ وإِسْتَبْرَقٌ وَحُلُّوا أَسَاوِرَ مِنْ فِضَّةٍ وَسَقَاهُمْ رَبُّهُمْ شَرَاباً طَهُوراً. إِنَّ هَذَا كَانَ لَكُمْ جَزَاءً وَكَانَ سَعْيُكُمْ مَشْكُوراً﴾ (الإنسان، 15-22).

مشاهد الجنة في القرآن حافلة بالماء والغذاء والشراب وصور النعيم، وإنها لصور بعيدة عن أحاسيس العرب لأنهم لم يروا مثيلا لها فيما عرفوا من حياة. وفيها ما تشتهي أنفسهم مما هم محرومون منه.

لماذا كل هذا التقديم المادي للجنة ؟ هل جزاء المومنين والمجاهدين والشهداء، ويتقدمهم الأنبياء والرسل والصالحون هو كل هذه النعماء المادية مع أن المفروض في الجنة أن تكون شيئا خارقا لما هو كان يمكن أن يكون في الدنيا ؟

هنا تأتي البيئة العربية لتقدم لنا الجواب فالعرب كانوا محرومين من الماء، من الشجر، من الخضر والفواكه، من الظلال، وبالطبع محرومين من الأشربة التي يطوف بها الولدان المخلدون، محرومين من الذهب والفضة والفرش الناعمة من الحرير. حرمانهم هذا كان له مقابل في الجنة ينعم به المؤمنون منهم ويحرم الكافرون والمنافقون.

الصورة المقابلة هي صورة العذاب الذي يلقاه الكافرون والمنافقون والمحاربون والذين آذوا الله ورسوله وحاربوا الإسلام والمسلمين.

صورة النار هذه لا تخلو من مشاهد مادية : ﴿يَوْمَ يُحْمَى عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فَتُكْوَى بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وَظُهُورُهُمْ هَذَا مَا كَنَزْتُمْ لأَنْفُسِكُمْ فَذُوقُوا مَا كُنْتُمْ تَكْنِزُونَ﴾ (التوبة، 35).

التصوير المادي للترهيب والبعد عن ممارسة ما يفضي إلى الجحيم.

السؤال المهم : أليست هناك وسائل للجزاء في الجنة غير هذه الوسائل المادية ترغب المومنين والمحسنين في إيمانهم وإحسانهم ؟ أليست هناك وسائل تعذيب غير هذه الوسائل التعذيبية التي اختارها القرآن لتكون عقابا للكافرين والمسيئين عموما ؟ اختار القرآن النار لأنها بعض ما يعيش فيه من البيئة الحارة. ﴿قُلْ نَارُ جَهَنَّمَ أَشَدُّ حَرّاً لَوْ كَانُوا يَفْقَهُونَ﴾ (التوبة، 81). واختارها لأن البيئة العربية لا ظل فيها ولا شجر ولا ماء. آية رائعة ﴿وَمَا يَسْتَوِي الأَعْمَى وَالبَصِيرُ وَلاَ الظُّلُمَاتُ وَلاَ النُّورُ وَلاَ الظِّلُّ وَلاَ الحَرُورُ وَمَا يَسْتَوِي الأَحْيَاءُ وَلاَ الأَمْوَاتُ﴾ (فاطر، 19-21) وضعت الآية «تماثل الظل والحرور، كتماثل الحياة والموت، والأعمى والبصير، والظلمة والنور. إلى أي درجة يعتبر الظل مثل البصر والحياة والنور، والحرور مثل الموت والظلمة والعمى ؟ الذي عاش في البيئة العربية ذات الطقس اللاهب يدرك أهمية هذا التماثل.

السؤال الكبير الذي نطرحه في آخر هذا العرض :

ماذا لو نزل القرآن في غير البيئة والمجتمع العربي ؟ ماذا لو نزل في بلاد باردة كروسيا أو بلاد الشمال مثلا ؟

هل كان سيكون بين أيدينا القرآن الذي عرفته الإنسانية قبل أربعة عشر قرنا ؟ أم كان سيكون بين أيدينا قرآن آخر ذو طبيعة أخرى، معبرا عن قوم

آخرين وبيئة أخرى ؟ هل كانت تعرفه وتعرف من جاء به لهذه المنطقة الممتدة من مكة والمدينة ومن الصحراء العربية غربا حتى المغرب وجزء مهما من افريقيا شرقها وغربها، ويعرفه شرقا هذا العالم الإسلامي الممتد شرقا من بلاد فارس وتركيا والدول الإسلامية الأسيوية في جنوب روسيا وجزء من بلاد روسيا وشرقا حتى الصين ؟ أم لعله كان يمتد في أروبا وقد يرحل إلى أمريكا وكندا ؟

أسئلة لا نطمح في الجواب عنها. وإنما يمكن أن نحاول الجواب على أسئلة أخرى. هل كان سينزل بهذه اللغة العربية الرائعة السامية التي ما أظن أن لغة أخرى كان يمكن أن تتفوق عليها في أداء المفاهيم الكبرى في الإسلام والتي تضمنها القرآن ؟ لغة القرآن استوحت من لغة البيئة التي نزل فيها القرآن، وحملتها المفاهيم التي جاء بها الإسلام فأصبحت لغة عالمة مثقفة ذات أبعاد فنية متميزة. من الجائز أن تكون اللغة المفروض أن ينزل بها القرآن لها مثل هذه القوة. ولكن التاريخ لا يكاد يعرف لغة في مثل قوة وروعة العربية إلا الفارسية بصفة محدودة. لا أحكم على لغات أخرى وإنما أتوقع.

ثم أكانت جهنم بنارها المتوهجة كما وصفها القرآن هي مأوى العقاب ؟

أكانت الجنة بلطف هوائها ونعيمها مأوى المومنين والمسلمين والصالحين ؟

أظن أن الحرارة ما كانت ترغب هؤلاء القوم وهم يعيشون أربعين درجة تحت الصفر، ربما كانت جهنم الصقيع والبرد القارس هي دار العذاب. ثم إن الظلال والأشجار والمياه والفواكه ولحوم الطير ما كانت تزيد في إغرائهم بالإسلام لأنهم يعرفون جزاء هذا النعيم. إذن الجنة والنار سيكون لهما مفهوم آخر.

ولنسأل : أكان القرآن يتحدث عن أنبياء، أرض الأنبياء. ولكل منهم أثر في البيئة – المجتمع العربي –؟

ما أبعد أهل الشمال عن هؤلاء الأنبياء، ولم يتركوا أثرا في بيئتهم ومجتمعهم، ولا ابراهيم بنى فيها الكعبة ولا موسى تردد في جنباتها يلاقي من قومه العذاب، ولا عيسى بن مريم الذي لم يعرف أباً فكان معجزة الدنيا، ولا الأنبياء الآخرون لأنهم جميعا ارتبطوا ببيئة معينة عرفتها منطقة الجزيرة العربية. وإذن فهذه الصورة العظمى من القرآن ما كانت ترد في قرآن آخر. صورة أخرى مهمة جدا ما أظن أن بيئة أخرى تفرزها كما أفرزتها البيئة العربية وهي صورة المنافقين، بنفسياتهم المتنوعة وأخلاقهم الثقافية، وقدرتهم على أن يخترقوا مجتمع المومنين ومجتمع الكافرين معا ويكونوا لهم مجتمعا خاصا، كان القرآن رائعا جدا في وصفهم. ربما كان النفاق طبيعة بشرية، يوجد في اية بيئة غير البيئة العربية ولكن أتصور وصف القرآن لهم وفضحه لسلوكهم وتصرفاتهم أنهم متفردون في البيئة التي وجدوا فيها.

أخلص من كل هذا التساؤل إلى القول : ان القرآن ما كان يمكن أن ينزل على الصورة التي نزل عليها إلا في البيئة العربية. وأن رسالته ما كانت تنتشر على هذه الأرض الواسعة إلا لأنها خرجت من سرة العالم ووسطه، العالم المعروف آنذاك وأن نزوله باللغة العربية والقيم والمبادئ التي حملها أهله ليكون دينا غالبا بأفكاره ومبادئه في العالم الواسع الذي وصله.

ولذلك لا مجال للتساؤل. القرآن هو كما هو في عظمته واكتمال رسالته والمبادئ التي حملها.

لماذا لم يتشيّع المغاربة ؟

عباس الجراري

يسعدني أن أقدم هذا العرض المرتجل في نطاق أحاديث الخميس. وسأديره حول هذا السؤال الذي يمثل إشكالية كبيرة في الفكر الإسلامي المغربي، ويكاد يثير معادلة تحتاج إلى حل : لماذا المغرب، وهو تحت لواء أسر تنتمي إلى آل البيت منذ نحو أربعة عشر قرناً، لماذا يسير من حيث الاعتقاد، ومن حيث المذهبية الفقهية وغيرها في الاتجاه السُّني وعلى فقه الإمام مالك ؟ مع ملاحظة هامة، وهي أنه حتى الأسر التي لا صلة لها بآل البيت، فإنها لكي تثبت لنفسها، كانت تزعم الانتساب لهم، كما حصل مثلاً بالنسبة للموحدين.

لكي يفهم هذا الموضوع في الحقيقة، لابد من إثارة بعض القضايا الأساسية، وبصفة خاصة قضيتين اثنتين : القضية الأولى : كيف دخل الإسلام المغرب ؟

المغرب على عكس سائر الدول الإسلامية، تأخر فيه الفتح وتعثر، إذ أننا في عهد عثمان بن عفان سنجد عمرا بن العاص يكتب للخليفة ويقول : «إن الله فتح علينا طرابلس وليس بينها وبين إفريقية إلا تسعة أيام»، فيجيبه : «لا إنها ليست بإفريقية ولكنها المفرقة غادرة مغدور بها لا يغزوها أحد ما بقيت».

لهذا فإن الفتح الإسلامي تأخر إلى العهد الأموي، أي في ظل الدولة التي كانت معروفة بفتوحاتها وباستعمال البحر لتحقيق بعض هذه الفتوحات. وكانت أوائل الفتح للمغرب على يد عقبة بن نافع سنة إحدى وستين واثنتين وستين في عهد معاوية، إذ استطاع أن يفتح عدداً من المناطق ويوصل الإسلام إلى بعض المدن والأقاليم، حيث وصل إلى طنجة و وَليلي حتى سوس، إلا أنه قتل بجنوب بسكرة ؛ فقد كانت تواجهه بعض الزعامات المحلية، مثل كُسيلة والكاهنة.

المرحلة الثانية تمت على يد موسى بن نصير في عهد الوليد بن عبد الملك سنة تسع وسبعين. ومع ذلك، ودائماً في نطاق صعوبة الفتح الإسلامي للمغرب، سنجد عند مؤرخي هذا الفتح، أن البربر ارتدوا اثنتي عشرة مرة قبل أن يستقر فيهم الإسلام ؛ وكان حسان بن النعمان قد كتب لعبد الملك بأنه من المستحيل فتح هذه البلاد، وأنه متى قُضي على قبيلة بربرية إلا وتخلفها أخرى.

ومع ذلك وجدت بعض الأسباب التي ساعدت على انتشار الدين الجديد، من بينها مشاركة البربر في فتح الأندلس. فقد كان هذا عاملاً مساعداً فتح لهم أفقاً جعلهم يبتعدون عن مواجهة الفاتحين، وينطلقون إلى عالم آخر لا شك أنهم كانوا بحكم الجوار يعرفون عنه الكثير.

هذا سبب أول مساعد على انتشار الإسلام وتهدئة الوضع في المغرب. سبب ثان هو أن المغرب فتح صدره للمعارضات، أي للحركات التي كانت تواجه الدولة المركزية في المشرق، بدءاً من الدولة الأموية إلى الدولة العباسية.

ففي هذه الفترة الحرجة، سيأتي الخوارج، وسينشرون مذهبهم في بعض المناطق، حيث وجدت زعامات محلية من أمثال ميسرة المضغري الذي كان على رأس الصفرية أصحاب زياد بن الأصفر. فقد بايع هذا الزعيم لنفسه بالخلافة سنة اثنتين وعشرين ومائة أيام تولية عبيد الله بن الحَبْحَاب على المغرب من قبل هشام بن عبد الملك.

وعلى عكس ما يقال عن الخوارج، فإنهم هم الذين أقنعوا المغاربة بسلامة الدين الإسلامي وصلاحه، وذلكم انطلاقاً من إيمانهم بمبدإ المساواة (لا فضل لعربي على عجمي ولا لأبيض على أسود إلا بالتقوى). ومعروف أن هذا مبدأ أساسي عندهم ؛ وبه ومن خلاله استطاعوا أن يقنعوا المغاربة بهذا الدين الجديد.

وبسبب انتشار المذهب، وتأسيس إمارات له على نحو ما كان في طنجة وسجلماسة، وجهت الدولة الأموية حملتين : هُزمت الأولى في طنجة، كما هزمت الثانية في سبو.

هكذا إذن كان للخوارج دور إيجابي في إقناع المغاربة بضرورة محاربة الدولة الفاتحة، وليس محاربة الدين. ثم بعد ذلك سيأتي آل البيت ممثلين في المولى إدريس. بطبيعة الحال، آل البيت جاءوا مناضلين ومواجهين للدولة العباسية ومهزومين أمامها كما هو معروف.

هنا نطرح سؤالاً: لماذا اتخذ المغاربة هذا الموقف المعارض من الفاتحين، ولا أقول من الإسلام ؟ الجواب أن التجربة المغربية مع القوى الخارجية، مع الرومان وغيرهم، هي تجربة مريرة ممتدة عبر تاريخ طويل لهم في مواجهة الوافدين الذين يريدون أن يستعمروهم. وهذا ما جعلهم يقابلون الفاتحين على النحو الذي رأينا، أي باتخاذ موقف رافض لهم، ظناً بأن هؤلاء سيستعمرونهم، لدرجة أننا نقرأ في التاريخ أن الكاهنة أمرت بإحراق المزروعات وتبديد الثروات، حتى تثني هؤلاء الفاتحين كي يعودوا من حيث أتوا، إذا كانوا يطمعون في خيرات البلاد.

هذه هي القضية الأولى وتتعلق بتأخر الفتح وتعثره، أما القضية الثانية فهي التي ستفتح لنا أفقاً على التطورات التي حدثت بعد، والتي تتصل بدخول المذاهب، سواء منها الاعتقادية أو الفقهية.

في الاعتقاد، أي ما يمس العقيدة، سنجد أن بعض المذاهب التي كان يُضيق عليها في المشرق وكانت في المعارضة لقيت صدى في المغرب، وعلى رأسها المذهب الاعتزالي الذي يقال في التاريخ إن قبيلة أوربة التي رحبت بالمولى إدريس كانت على مذهبه. كذلك يحدثنا التاريخ أنه كانت في المغرب جماعة يطلق عليها الواصلية، نسبة إلى واصل بن عطاء الذي هو زعيم المعتزلة وفقيههم. كل هذا في وقت مبكر، وقبل أن يستقر المغاربة على الخط السني المالكي ؛ دون أن ننسى الخوارج بطبيعة الحال، فقد كانت لهم مبادئهم السياسية والعَقَدِية.

ثم يحدثنا التاريخ في الجانب الفقهي، فيقول إن المغاربة كانوا في بداية الأمر على مذهب أهل السنة، ثم بعد ذلك أخذوا بالمذهب الحنفي. وبين هذا وذاك كانوا يأخذون أو كانوا ميالين إلى مذهب الأوزاعي الذي كان إمام أهل الشام، وكان له وجود في الأندلس، ثم بعد ذلك سينتقلون إلى المذهب المالكي.

لدينا في هذا المجال معلومات عن العلماء الذين كان لهم دورٌ في نشر المذهب على فترات متباعدة، ومن أهمهم علي بن زياد، وابن أشرس، والبهلول بن راشد، ثم القاضي عبد السلام بن سحنون المتوفي سنة أربعين ومائتين ؛ مما سيجعل المذهب يتقوى، ولا سيما على يد الملك المُعز بن باديس الصنهاجي المتوفى سنة أربع وخمسين وأربعمائة.

هنا يثار السؤال : لماذا انتشر المذهب المالكي ؟ كما سيطرح سؤال بعد ذلك: لماذا تم هذا الانتشار في ظل آل البيت ؟

من الأسباب التي تذكر في هذا الصدد بالنسبة لانتشار المذهب، كما عند ابن خلدون وغيره ؛ هناك أولاً : الرحلة، والمقصود بها الرحلة إلى المشرق وإلى الحجاز لأداء فريضة الحج. فالمغاربة كانوا يتصلون في المدينة المنورة بالإمام مالك وأصحابه، ويتعرفون إلى فقهه.

ابن خلدون يتحدث أيضاً عن قضية قابلة للنقاش يعزو فيها الانتشار إلى طابع البداوة، إذ يرى أن هذا الطابع هو الذي قرب المذهب إلى المغاربة والأندلسيين. ويبدو أنه إذا كان هذا القول ينطبق على المغاربة يومئذ، فهو بدون شك لا ينطبق على الأندلسيين. ولهذا فإن سبب البداوة لا يستقيم إلا إذا كان ابن خلدون يعني به بساطة الفكر وميله للملموس والمحسوس.

كذلك يتحدث العلماء عن سبب آخر لانتشار المذهب في المغرب والأندلس، فيقولون إنه انتشر بقوة السلطان. وهذا هو رأي ابن حزم الذي كان يرى أن مذهبين انتشرا بالسلطان : المذهب الحنفي في العراق، والمذهب المالكي في الأندلس. ويكاد هذا الرأي أن يكون قريباً مما ذهب إليه ابن خلدون حين ذكر أن الدولة تقوم على العصبية القبلية.

ثم إن هناك أسباباً أخرى نذكر منها شخصية الإمام مالك، إذ يكفي أنه فقيه المدينة. وهنا يشار إلى الحديث : «يوشك أن يضرب الناس أكباد الإبل في طلب العلم فلا يجدون عالماً أعلم من عالم المدينة» أي الإمام مالك. لهذا اعتبر المغاربة أن فقيه المدينة هو أولى من غيره بالاتباع.

كما يذكر الاتصال بالأندلس التي تحولت من مذهب الأوزاعي الذي كانت عليه أول الأمر، ثم الحنفي، مع ملاحظة أن التشيع في الأندلس كان يظهر عند أفراد، كما ظهر عند الحموديين في قرطبة، وإن كانوا - كالأدارسة - لم ينشروا المذهب. ويذكر كذلك من الأسباب ما حدث في القرن الثاني وبداية الثالث من وصول فئات من علماء الأندلس والقيروان المالكيين إلى المغرب، كان لهم دور في تقوية المذهب. من القيروان وصل ثلاثمائة أهل بيت، أي ثلاثمائة أسرة وكان معظم أفرادها فقهاء مالكيين. ثم كان وفود عدد من الأسر جاءت فارة إثر وقعة الربض سنة اثنتين ومائتين على عهد الحكم ابن هشام. ويقول التاريخ إن عددهم بلغ أربعة آلاف أهل بيت، وهي أسر كان معظم أفرادها من فقهاء المالكية.

وبعد هذا سنجد أن المذهب سيستقر استقراراً قوياً في ظل الدولة المرابطية التي اعتمدته. فهي التي ركزت الدعائم الأساسية والقوية التي أصبح من الصعب فيما بعد أن تهتز أو تتزعزع، على الرغم من كل ما سيواجهها أو يعترض المغرب فيما بعد.

هنا أود أن أشير إلى رأي أراه غريباً تحدث عنه المستشرق هنري لاوست في كتابه عن الفرق الإسلامية "Les shismes dans l'Islam"، يقول فيه إن المنصور الموحدي انتقل من المالكية إلى الظاهرية، أي إلى مذهب ابن حزم، ثم انتقل من الظاهرية إلى الشافعية، أي أصبح شافعياً. الحقيقة أنه ليس هناك ما يثبت مثل هذا الرأي، وإن كنا متأكدين من أن المغاربة لم يكونوا في أي وقت من الأوقات لا ظاهريين ولا شافعيين.

إذن في نطاق هذه المعطيات المختلفة حول دخول الإسلام وكيفية دخوله، وتلقي المغاربة للمذاهب، يثار السؤال: وماذا عن الشيعة ؟

قلنا من قبل إن المغاربة استقبلوا المعارضة الخارجية، وكذا المعارضة الشيعية. وتجلى هذا الموقف الأخير عند الترحيب بآل البيت من خلال المولى إدريس.

في مجيء المولى إدريس إلى المغرب هناك روايتان : الأولى معروفة، وهي التي تقول بأنه جاء فاراً من وقعة فخ سنة تسع وستين ومائة، يطلب اللجوء فتلقاه المغاربة ورحبوا به. والرواية الثانية – وهي غريبة – تقول إنه جاء قبل هذا التاريخ بنحو عشرة أعوام، موفداً من قبل أخيه محمد النفس الزكية، يطلب العون من المغاربة للوقوف إلى جانب الشيعة وآل البيت. لا يهم، الذي يهم هو أنه جاء فاستقبله المغاربة ورحبوا به، وتم تأسيس الدولة. ولكن الغريب هنا، وحيث تبدأ المعادلة، أن المولى إدريس وهو شيعي وأسرته مناضلة وفي معارضة الدولة، يأتي إلى المغرب ثم لا ينشر المذهب الشيعي ولا يقيم الدولة عليه.

بطبيعة الحال، هذه معادلة يحتاج حلها إلى نقاش طويل، هل لأن المولى إدريس كان يكفيه أن يجد ملجأ، أو أن يقيم دولة كيفما كانت هذه الدولة ؟ هل لأنه حاول ولكنه وجد المغاربة غير مستعدين لقبول عدد من الأفكار الشيعية، على الرغم من اعتدال الأدارسة في ذلك بالقياس إلى بقية الشيعة ؟ فالمغاربة كما هي طبيعتهم ميالون إلى المحسوس والملموس، ولا يمكن أن يقبلوا غيبيات من مثل ما كان يعتقده الشيعة ؛ هذا بالإضافة إلى أن كثرة الفرق الشيعية كانت أحد أسباب نفورهم من التشيع. ثم لماذا اختاروا المذهب المالكي ؟ أو لماذا اختاروا مساندة هذا المذهب ابتداء من هذه الفترة من التاريخ ؟

هنا يشار إلى عدة عوامل، منها تأثر الأدارسة بالزيدية المعتدلة، ثم يشار إلى العلاقة التي كانت بين أسرة مولاي إدريس والإمام مالك ؛ إذ أن الإمام مالكاً يروي في موطاه عن عبد الله الكامل، والد المولى إدريس ؛ مما خلق علاقة حميمية بين الإمام مالك وبين الأسرة الإدريسية.

ثم إن مالكاً كان له موقف لصالح الشيعة ولصالح أسرة الأدارسة، وعذب في سبيل ذلك لأنه قال بأن بيعة أبي جعفر المنصور كانت على الإكراه وأنها لذلك باطلة. وكان أفتى ببطلان طلاق المكره، وعُذب في ذلك، ويقول المؤرخون إنه انخلعت كتفه من جراء التعذيب.

هذه كلها أسباب تجعل من المولى إدريس أو الأدارسة قريبين من الإمام مالك. ولكن بعد وفاة إدريس الثاني وانقسام الأدارسة، سوف يحافظون فقط على ولايتين : في فاس وفي البصرة بالشمال، وكانت تعرف ببصرة الكتان.

هنا سيأتي الغزو الفاطمي للشمال عام خمسة وثلاثمائة، وخاصة في فاس حيث أقيم حكم الأئمة، اعتماداً على القبائل الصنهاجية، في مقابل اعتماد الأمويين على القبائل الزناتية.

ثم إنه ستتجلى بعض المظاهر وتبرز بعض التيارات، مثل الحركة البَجلية الرافضية لعبد الله البجلي في تارودانت ؛ وهي الحركة التي قضى عليها داعية المرابطين عبد الله بن ياسين. ثم سيأتي المهدي بن تومرت بفكره الاعتزالي الشيعي ويحاول تأسيس الدولة على ذلك، بحثاً عن شرعية لحكمه، فينادي بالعصمة والمهدوية ويدعو لنفسه بالإمامة، مما هو معروف في تاريخ الموحدين.

إلا أنه سيلاحظ أنه بمجرد وفاة المهدي، انتهى المذهب، إذ تنكر له خلفاؤه: عبد المومن والمنصور، ولا سيما المامون. بل إنهم كانوا يسخرون من ذكر الإمام، فيقولون حين يثار أمر يحتاج إلى إمام : أين الإمام ؟ أين الإمام ؟ وكان المامون يسبه ويقول : «لا تدعوه بالمهدي المعصوم ؛ بل ادعوه بالغوي المذموم».

إذن وقع تراجع عن كل ما جاء به ابن تومرت، ولكن بعد ذلك، سيظهر عدد من مدعي المهدوية والفاطمية. لدينا بعض الأسماء المعروفة في التاريخ، منها محمد بن عبد الله الهادي الماسي الذي ظهر في سوس أيام عبد المومن الذي قاتله. وعندنا كذلك عبد الرحيم القحطاني الذي ظهر في زمن الناصر بالأندلس، وحورب وقتل وحمل رأسه إلى مراكش ؛ وكان يروج لنفسه انطلاقا من حديث : «لا تقوم الساعة حتى يخرج رجل من قحطان يملأ الأرض عدلاً كما ملئت جوراً» بعد القحطاني سيظهر التويزري الفاطمي في المائة الثامنة على عهد يوسف بن يعقوب المريني مدعياً أنه الفاطمي المنتظر ؛ وكان مآله القتل في سوس. كذلك سيظهر في هذا القرن العباس الفاطمي في اغمارة، وقد دخل فاساً قبل أن يُقتل.

هنا وبهذه المواقف الصارمة، يبدو أنه قد تبين حتى للمدعين أنه لا مكان لهم في المغرب. فقد ورد عن بعض آل البيت الوافدين من كربلاء أنه قال لأصحابه : «ارجعوا فقد أزرى بنا الغلط، وليس هذا الوقت وقتنا» ؛ وكان ذلك زمن يوسف ابن يعقوب المريني.

أمام هذا الواقع التاريخي وما يكشف من رفض للتشيع، نلاحظ أنه عمليا، وفي الفكر المغربي يوجد طابع قوي للأفكار الشيعية ؛ وهذا ربما مما يعقد المسألة. ويمكن أن نقول إن المغاربة كانوا شيعة بالعاطفة، ولكن من الناحية السياسية أو الفقهية، ظلوا من أهل السنة ؛ وإن كانت بعض الدول – كالسعدية والعلوية – تتخذ شعارات ترمز إلى محبة آل البيت والارتباط بهم في الاتجاه الحسني وليس الحسيني الذي كان التشيع أكثر التصاقاً به.

ومعروف أن عندنا عدة مظاهر تثبت ما للمذهب الشيعي من أثر في الفكر ولا سيما في الثقافة الشعبية. منها مثلاً ما يحدث في عاشوراء، رغم التناقض الملاحظ بين ما هو فرح وما هو حزن، ما هو فرح يدل على التوجه الأموي، وما هو حزن يثبت التأثر الشيعي، ولا سيما ما حدث للحسين ؛ مما لا يتسع الوقت لتفصيل الحديث عنه.

كذلك نجد في الأدب، وخاصة في الشعر المعرّب والملحون، كثيراً من الحديث عن مأساة الحسين بصفة خاصة. أما علي فهو بطبيعة الحال من الخلفاء الراشدين، ولا يمكن أن يذكر اسمه من غير أن يتبع بعبارة (كرم الله وجهه).

هذه وغيرها مما لا نطيل بذكره، تثبت ما كان للمذهب الشيعي أو التوجه الشيعي من بصمات واضحة في فكر المغاربة وسلوكهم ؛ مما يشكل معادلة تجعلهم يحبون آل البيت ويقدسونهم ويتأثرون بهم في بعض الأشياء، ولكنهم في اتجاه آخر من حيث الممارسات والعبادات هم من أهل السنة ؛ وكأني بهم يرددون ما قاله الشافعي :

إن كان رفضاً حب آل محمد فليشهد الثقلان أني رافضي

والمقصود بالرفض هنا التشيع، إذ يطلق اسم الروافض على الذين رفضوا بيعة الأمويين والعباسيين، وليس الذين رفضوا الرسالة المحمدية كما زعم غلاة خصومهم.

وإذا كنا قد ذكرنا من قبل أنه كان يوجد خلال التاريخ من يزعمون أو يدّعون المهدوية والفاطمية، ففي منتصف القرن الماضي، ومباشرة بعد الاستقلال – وحتى قبله بقليل، أي منذ أوائل الخمسين – سيفاجأ الناس، ولا سيما في بعض مدن الشمال، بالحركة البهائية. البهائيون هم من الشيعة في الأصل، ومن الإسماعيلية وينتمون إلى الإثني عشرية. وهم ينتسبون إلى بهاء الله أو باب الله. ونشير إلى أن منشئ هذا المذهب في المشرق هو ميرزا الشيرازي الذي عاش في القرن التاسع عشر، وآراؤه منحرفة عن الإسماعيلية ؛ إضافة إلى أنه كان يقول بفكرة الحلول السبئية. كما نشير إلى أنه سيظهر ميرزا علي محمد صاحب كتاب (البيان)، ويبدو أنه كان يزعم تمثيل جميع الأنبياء، وأنه لا يعتمد الرسالة المحمدية، وكان لا يومن بالآخرة ويرفض الكعبة كقبلة، ويومن بالحلول كما ذكرت من قبل – أي أن الذات الإلهية تحل في الإنسان –. كما أنه كان يرفض معظم ما نهى عنه الإسلام، فيحلل ويحرم وفق ما اتفق له. ثم خلفه ابنه عباس افندي المعروف بعبد البهاء. المهم أنه تمت محاكمة أتباعهم في المغرب، وصدرت في حقهم أحكام صارمة ؛ وكانت للعلماء يومئذ كتابات تفضح توجهاتهم المنحرفة.

هذا، وقبل بضع سنوات، قرأنا عن جماعة من الشيعة تحدث عنها الإعلام، وأعلنت عن نفسها في مكناس وأظهرت مبادئها، لكن دون أن يتعرض أصحابها لأي موقف.

إذن المشكل أو الإشكال يظل قائماً: هل للمغاربة استعداد لبعض الأفكار الشيعية خارج التعاطف الذي تحدثنا عنه، وبعيداً عن بعض المدعين الذين كانت الدولة تحاربهم باستمرار ؟ ونتساءل: هل الصراع ما زال موجوداً لحد الآن ؟ هنا نلاحظ أن إخواننا الإيرانيين حين يأتون إلى المغرب، أو حين نزورهم في بلادهم، يبدون استغراباً كبيراً أمام عدم تشيع المغاربة على الرغم من انتساب الأسرة الحاكمة لآل البيت. وهو استغراب يزول عند النظر إلى الإشكال المذهبي في المغرب من خلال المعادلة التي أثيرت باختصار في هذه العجالة.

وبعد، فإن الشيء الذي أريد أن أختم به هذا العرض، هو أننا نفتخر ونعتز بكوننا من أهل السنة وعلى مذهب مالك، ليس لأنه أفضل المذاهب، ولكنه لأنه وحّدنا ويوحدنا في تسامح مع بقية المذاهب والنظر إليها باحترام وتقدير. وهي وحدة قلما نجدها في بلدان أخرى تتعدد فيها المذاهب العقدية والفقهية. إذن المذهب أصبح عنصراً قويّا في توحيد الأمة، لكننا اليوم نلاحظ بأسف شديد أنه لم يعد هناك هذا التمسك بالمذهب، إذ يكفي أن تدخلوا إلى أي مسجد، لتنظروا كيف يصلي الناس، فهذا على مذهب مالك، وذاك على المذهب الحنفي، وثالث على نحو ما تأثر به في مكة أو المدينة مما هو متصل بالمذهب الوهابي. بل إن بعض الناس، بل بعض المسؤولين – لبعدهم عن المذهب وجهلهم بالدين والتاريخ – يظنون أننا حين نتحدث عن مذهب مالك، فإننا نقصد الملك، أي النظام الملكي الذي يسير عليه المغرب.

وأكاد أزعم أنه توجد اليوم بؤر لاتجاهات ومذاهب مختلفة قد لا يستبعد أن تكون في بعضها منحرفة. لهذا أثير السؤال وينبغي أن نثيره جميعاً على أنفسنا: ما هو مآل المذهب المالكي ؟ وكيف السبيل إلى الحفاظ على هذا المذهب الذي وحد المغاربة طوال أربعة عشر قرناً، في غير تعدد، وبعيداً عن أية طائفية مما تعانيه مجتمعات عربية وإسلامية أخرى.

وأضيف بأنه تحت ضغط الأمية والجهل المستبدين بالمغاربة الميالين بطبيعتهم للتقليد، أي تقليد الأجنبي والغريب، وبسبب غياب توعية دينية صحيحة، أخشى أن يكون المذهب قد أصبح مجرد شعار سياسي مفرغ من أي مضمون لا أكثر ولا أقل.

السؤال صعب وملح، والأمر في غاية الأهمية والجدية، وما عرضته إنما هو إشارات سريعة قصدت منها إلى إثارة النقاش للاستفادة منه في موضوع حيوي بالنسبة للفكر المغربي في حاله ومستقبله.



حَرَكِيَّة الفكر المسيحي الأوروبّي
في القرن السّادس عشر وما نتج عنها
في القرنين السّابع عشر والثّامن عشر

محمد شفيق

حَداني إلى طرق هذا الموضوع الرغبة في البحث عن تجربة لِغَيرِنا، نحن المسلمين، في حِقبة مَا من تاريخ ذلك «الغير» عسانا أن نستخلِص منها عِبرةً نستفيد منها في معالجة أحوالنا الثقافية وأوضاعنا الحضارية. لقد ظَهر لي شيئاً فشيئاً من خلال ما أقرأه بشأن تطوّر الثقافة الأوروبية، أنّ بين ما نجتازه اليومَ من الاهتزاز في أنساقنا الفكرية، نوعاً من التشابه والتوازي مع ما مرَّت به أوروبّا الغربية في القرن الميلادي السادس عشر.

من المحقَّق أن المسيحيّة هي التي «لَتَّنَت» كُلِّيّاً أو جُزئيّاً، جلّ بلدان أوروبّا الغربية، ولم «يُلتِّنْها» الاستعمار الروماني من قبل إلاّ سطحيّاً ؛ المسيحيّة هي التي وحّدت لُغةَ الثقافة، أي لغة النّخبة، وجعلتها هي اللاّتينية، لأن الإنجيلَ المترجم إلى لُغة الرُّومان صار هو المُعتمَدَ في أوروبّا الغربية كلِّها، وصار هو المِحورَ الوحيدَ الذي أضحت الثقافة تدورُ حوله، وهو البدايةَ والنِّهايةَ في كلِّ ما قد يتُوق إليه الإنسان من «التنوير للعقل والسموِّ بالفكر، والتهذيب للأخلاق، والجزاءِ

الحسن في الآخرة». واستمرّ الإيمان بهذا المُعْتَقَد دونما أدنى خلل يعتريه مدَّةَ أكثرَ من ثلاثة عشرَ قرناً، من أواخر القرن الثالث حتى أوائل القرن السادس عشر، بحيث كان من يخرج عن هذا الإيمان من الأفراد يُعتبر مصاباً بِشذوذ. فماذا حدث في أواخر القرن 15 وأوائل القرن 16 حتى يُصابَ الفكرُ المسيحيّ الأوروبّي بالقلق، ويرى من نفسه ومن «ثوابته» ما يُريبُه ؟

حَدَثَ أن تكوَّنتْ تراكماتٌ معرفيّة داخليّة ناتجة من الدراسات الإنجيليّة نفسها، وأُخرى خارجيّة المصدر، اجْتُلِبتْ عَناصرُها بحُكم التجاور مع «دار الإسلام»؛ أو نُبِشَ عنها في طيّاتِ الماضي الأوروبّي ذاته، الماضي اليوناني بالدرجة الأولى، واللاّتينيّ بدرجة أصغر. وممّا يَسَّرَ انتشارَ الأفكارِ الجديدة المُتولِّدة من تلك التراكمات، وجودُ المطبَعة التي اخترعها الألماني Gutenberg بين 1434 و 1438، واخترع معها مِداداً يمكّن من الطبع على صفحتي الورقة الواحدة. وساعد على الرجوع بقوَّة إلى الفِكر اليونانيّ القديم نُزُوح عددٍ كبير من المثقّفين الإغريق عن الآستانة ولُجوؤهم إلى أوروبّا الغربيّة بعد دخول المسلمين الأتراك عاصمة «الروم» سنة 1453. ولقد حمل أولئك النازحُون معهم كَمِّيّات ضخمة من المخطوطات والمؤلّفات؛ فرحَّب بهم مُثقّفو الغَرب، أو بعضهم على الأقلّ، إذ «سَعِدوا، حسب قول أحد المؤرِّخين، بأن يتأتّى لهم الاطّلاع على المُتُونِ اليونانية كاملة بَدل الاكتفاء بنُبذٍ منها»، مشيراً بالنُّبَذِ إلى ما عرفَتْه أوروبّا الغربيّة من فكرٍ يوناني بواسطة المسلمين، في الأندلس، وفي صِقِلِّية، وفي بلاد الشّام أثناء المدّة التي استغرقتها الحروب الصليبيّة.

وممّا ساعد على تفعيل التراكمات التي أُشيرَ إليها آنفاً حركة «الانبعاث» (La Renaissance) الفنّي التي انطلقت من إيطاليا، والتي ظهرت بوادرُها الأولى في أواخر القرن الثالث عشر، وبلَغت مداها في أواسط القرن السادس عشر بالذات، وبالقياس إلى مفعولها الإيجابي في الثقافة سُمِّيَت في ما

بعدُ مجموعة القرون التي سبقتها، المُبْتدئة بالربع الآخر من القرن الخامس (476)، والمنتهيّة بالسنة التي اكتشفت فيها أمريكا، أي 1492، سُمّيت هذه الحِقبة الطويلة من تاريخ أوروبّا بـ «القرون الوسطى» اعتباراً لكونها عهدَ رُكودٍ، وعهد فصل بين القديم والمتجدّد من الحضارة الأوروبّية؛ ولا يزال مفهوم «القرون الوُسْطى» في العقلية الأوروبّية مُشرَباً مَعْنَى التخلّف والتّقهقُر والإقطاعيّة، لأنّ الحِقبَة كانت مطبوعةً بالطّابع الدّيني الصّرف، فطغت عليها الثقافة اللَّفظية (Psittacisme) البَبَّغَائيةُ وَالاِسمية، (Nominalisme)، فأُنْسِيَتْ فيها القِيَمُ الإنسانية التي آمَنَت بها أوروبّا في العصور القديمة، عصورِ ازدهار أثينا وروما وغيرهما من العواصم الحضارية. وشيئاً فشيئاً انتشر الاعتقاد بأن المثقّف هو المتمكّن من اليونانية واللاّتينية. فكان من الطّبيعي أن تتزعّم إيطاليا حركة التجديد، بما أن الانبعاث الفنّي توَلَّد من مُبادراتها، وبما أنّها هي الوارثة الشرعيّة لـ «اللاّتينيّة الفصيحة = Latinitas»، لُغة «اللاّتِيُوم Latium».

لكنّ حركيّة التجديد بالرجوع إلى القديم ما قبل المسيحية، امتدّ مفعولها إلى ألمانيا، وفرنسا وهولانضا، وانتشر الشعور بضرورة التخلّص من ثقافة «القرون الوسطى». فنَبغ في ألمانيا Johannos Reuchlin (1455–1522) الذي درس العِبريّة ودعا إلى تدريسها كي يُستنجَد بها في تفسير «العهد القديم»، وبرَّز في هولانضا Erasmus، فتعمّق في دراسة الإغريقيّة واللاّتينية كي يتمكّن من تفسير الإنجيل على الوجه الصحيح ؛ وندَّد Rabelais الفرنسي بسخف الطرائق التي كانت الدروس الكَنَسيّة تُلقَّن بها ...

وفي إيطاليا نفسها واصلت جامعة Padova (Padoue) التابعة للبُندُقية تدريسَ الفلسفة الرُّشدية، ثم تخطّتها إلى فلسفة مفسّر آخر لفكر أرسطو، وهو الفيلسوف اللاّتيني Alexandre d'Aphrodisias الذي عاش في أواخر القرن الثاني وأوائل القرن الثالث ب.م، والذي كان يَقول بتبَعيّة الروح لِلْبَدَن تَحْيَا بحياته

وتفنَى عند فنائه ؛ فأوحى بذلك أن الجنّة وجهنّم مُجَرَّدُ تخيُّلات. وأُولِعَ الأدباء بقراءة ما رُوِيَ عن الفيلسوف Celsus (ق II ب. م) خَصْمِ المسيحيّة اللَّدودِ. ومن أبرز أساتذة جامعة Padova الأستاذ Pomponazzi (1462–1525)، الذي نُعِتَ بأنه «آخر ممثّل للتدريس الكَنَسِي» المطبوع بدكتاتورية الأستاذ ! Magister Dixit (La scolastique)، وأوّل رائد لعصرِ الأنوار في آن واحد»؛ وذلك لأنه جدّدَ أساليب التفكير بفضل اطّلاعه على فلسفة أرسطو في مخطوطاتٍ كاملةٍ غيرِ منقوصة، زَوَّدَه بها ناشر بُندقيّ غنيّ؛ وطعن في صحّة شرح ابن رُشد وكذا في صحّة شرح طوماس الأكويني (Thomas d'Aquin 1227–1274) لأرسطو، ونَبَذَ تلك الشروح. ودعا Pomponazzi إلى «ترك الإيمان بالوحْي وبالمعجزات جانباً في دراسة الأشياء الطبيعيّة»، وإلى إعمال العقْل وحده، فكَتَبَ ما يلي : «إنّ في دراسة الأسباب الطّبيعيّة لَكفايةً لكي تُفهَمَ الظواهر الطبيعيّة... إنه لشذوذٌ في الفكر ولَمَبْعثُ للسُّخرية أن يُترك ما هو مشهود مَرْئي، وما هو مُبرهَن عليه بالعقل، وأن يُبحث عمّا لا يُشهد ولا يُرى وما لا يُتصوَّر...، وهذا ينطبق على مُعجزات المسيح ومعجزات الحَوَارِيّين». وبفضل عمل Pomponazzi اشتهرت جامعة Padova، فوفد عليها آلاف الطّلَبة من أوروبّا كلّها، وقُرِئت مؤلّفاته في كلّ الجامعات ؛ وقد كان من تلامذته أو من القرّاء الذين كَرَعوا من مَعين فكره Rabelais (1494-1553) وMontaigne (1533-1592) الفرنسيان اللّذان تألّق بفضلهما النثر الفرنسي في القرن السادس عشر، وكذلك المفكّرون الّذين نُسبوا إلى الإباحية والفجور «Les libertins» في القرن السابع عشر، لأنهم كانوا يَشُكّون في نُزول الكُتُب السماويّة. ويُعتبر فلاسفة «عهد الأنوار» تلامذةً روحيّين لـ Pomponazzi، لأن القرن الثامن عشر هو القرن الذي سَيبلُغ فيه نفوذ أُطروحاته أقصى مداه. ومن الآراء التي مهّدت الطريقَ لما ذهب إليه Pomponazzi، تلك التي عبّر عنها قبلَه مواطنه Ficino (1433– 1499)، إذ كان يكتب ويقول : «إن في قُدرة الإنسان أن يُغيِّر الأشياء،

وأن يُحسِّن صُنْعَ الطّبيعة، ويُتمِّمه بما يخترعه من الأدوات والآلات، وما يَبْتَنِيه من مُنشآت؛ وبتطوير المَصنُوعات وتطوير طرائق صُنعِها سيطور الإنسان نفسه وكينونته ويضعها في حالة تحسّن مستمرّ». وهكذا نشَّأَ Ficino مفهوم التقدّم (Le progrès) في أذهان المفكّرين الأوروبّيّين، وهو مفهوم لم يسبق له أن خامَر أذهان الفلاسفة اليونان أنفسهم. وقد تجسّدت رؤية Ficino للأمور في أعمال المهندس Leonardo de Vinci (1452–1519) الذي كان في آن واحد معماريّاً ونحّاتاً ورسّاماً وصانعاً للآلات الحربيّة وغير الحربيّة (آلات النسج). وكان De Vinci لا يُسند تقنياته إلى النّظريّات الفلسفية المُجرّدة، بل كان يرى أن الواقع الملموسَ لا يُدرَك كُنهُه عقليّاً إلاّ في العمليّات والمعادلات الرياضية ؛ وكان يقول «لايُمكن أيَّ بحثٍ أن يُسمَّى بحثاً علْمياً ما دام لا يعتمد على البرهنَة الرّياضيّة ...»؛ وكان يعتبر أن الكونَ كلّه قابل لأنْ يُقاسَ وأن يُحلَّلَ جوهرُه بواسطة «العلائق» (Les relations) الرياضيّة. وكان من الذين يرون أن الأرض ليست هي مركزِ الكون وأن من قد يَصعَد إلى القمر سَيَرى الأرض كما نرى القمر، وكان من الذين عارضوا النظرية القديمة التي ترى في الأشياء «جَوْهراً وعَرَضاً»، فجعل الكوْنَ «مكاناً وزَمَناً، وكُتَلاً، وطاقات». وذهب مذهبَه مُواطِنه الرّياضي Niccolo Fontana (1499– 1557) الملقّب بـ Tartaglia، وسار أبعد منه، فبيّن أن التّفَلْسُفَ لا طائل من ورائه ما لم يستند إلى الحسابات الرياضيّة، ودعا إلى الإيمان بأنّ «الواقع في الحقيقة ما هو إلاّ بُنْيَةٌ رياضية خَفيّة». فغلّب نظريّةَ «الكَمّ» على نظريّة «الكيف». وممّا جعله يتجرّأُ على هدْم النظريات الأرسطوطالية كون علْم الرياضيّات قد قطع شوطاً هامّاً في أوروبّا في القرنين الرابع عشر والخامس عشر بفضل الرياضيّ الفلَكي الفرنسي Nicolas Oresme (1325–1382)، مُخترع الهندسة التحليليّة وواضعِ الأسُس الأولى للحساب التفاضلي (Le Calcul Infinitésimal). وهكذا صارت آراء أفلاطون تُرجَّح بقوّة على آراء أرسطو. لكنّ Pomponazzi ومن تتلْمذ له أوّلوا فِكرَ أرسطو وجعلوه

رائداً «للحلولية» أو «وحدة الوجود» (Le Panthéisme)، بمعنى أن الخالقَ وما خلق ذاتٌ واحدة، أو بعبارة أخرى، «العالم مادّة يُخامرُها الرُّوح القُدّوس»... كما قالوا.

وفي هذا السّياق من الغَليان الفكري الهادف إلى وضع المعتقدات الدّينية على مِحَكِّ العقل المجرّد، حدث أن كثُرت «المُعجزات» من النَّمط المألوف عند المسيحيّين. ففي سنة 1514 شاع أن الصّورة المعروضة في إحدى كنائس Brescia في شماليِّ إيطاليا فَتحتْ عينيْها ثمّ أغمضتْهما يومَ عيد الخمسين Pentecôte؛ وأن تماثيل القدّيسين صارت تَعْرَقُ كما يَعْرَقُ الإنسانُ الحيُّ عند خجله أو خوفه وتحيُّره... وأن تمثال القِدِّيس «Januarius» الموجود في Napoli تقطُر منافذه دَماً من حين لآخر، وأن في بعض الأيام تشرق ثلاثُ أشمُس ويتبوَّأُ كَبِدَ السماء ثلاثة أقمار، واستمرّ الإيمان في الأوساط الشعبيّة بوقوع هذه الظواهر مدّة عُقود.

فلمّا اخترع Galilei ميزان الحرارة في أواخر القرن، تبيّن أن ما كان يقطرُ من تمثال القدّيس Januarius إنما هو مادّة حمراءُ مَخزونة في تجاويفه تذُوب كلّما جاوزتِ الحرارة تِسعَ عشْرةَ درجة. وتبيّن أن الكنيسة، أي السّلطة الدينيّة، هي التي كانت من وراء تلك الخُزَعبلات كلّها، ساعيةً إلى إثارة العقول الساذجة ضدّ التيار الفكري الجديد، وهو تيّار صار يقوَى سنةً بعد سنة، لأن النظريات المُجدِّدة لرؤية الإنسان للكون صارت تفرض نفسها شيئاً فشيئاً، مع أن البابا أدان الإيمان بأن الأرضَ كروية الشكل. وليس من المُفارقة في شيء أن يكون من بين الرُّهبان والقسِّيسين من يُسهم بقوّة في تجديد الرؤية للكون، بما أنّ القسّيسين والرُّهبان كانوا من أكثر الناس تملُّكاً للأدوات المعرفية. وقد بَرَّز منهم في النصف الأول من القرن 16 القِسِّيسُ البولانضي Kopernik Nicolaj (1473-1543)، وهو من خرّيجي جامعة Padova الإيطالية. انكبَّ Kopernik على دراسة الفلَك كما تصوَّره Ptolemaios (90–168)، فوجد أن نظريّة هذا الأخير

ناقصة قاصرة، فشرع في إعادة النظر في الأشياء، واعتمد في عمله على الرّياضيّات. فاستمرّت تحليلاتُه وتركيباتُه لعناصر الموضوع أكثر من ثلاثين سنة، حتى توَّجَها بتحرير مؤلَّفه المشهور «De revolutionibus orbium caelestium bibri sex»، وخوفاً من غَضَب السلطة الكنَسية لم يجْرؤ Kopernik على نشر مؤلَّفِه إلاّ عندما شعر بقُرب أجله ؛ وبالفعل لم يُنشر كتابه إلاّ بضعةَ أيّام قبل وفاته، سنة 1543. فتمَّم عملَه بَعدَه الفلَكيّان Galilei (1564–1642) الإيطالي وKepler (1571–1630) الألماني. فحاكمت Galilei إحدى محاكم التفتيش سنة 1616، واضطرَّتْه إلى التنكُّر العَلَنيِّ للقول بأن الأرض كوكب سابح في الفضاء حول الشمس. وعند خروجه من المحكمة وهُبوطِه في درَجِها لم يتمالَك من أن يُجمجِمَ، بين مسموعٍ وغيرِ مسموع، عبارتَه المشهورة «Eppure, si muove !»، «ومع ذلك، إنها لحارِكة !»

وممّا تجدر الإشارة إليه والتأكيد على التذكير به أنّ رياضيّي أوروبّا وفلكيِّيها في القرن السادس عشر لم يتمكّنوا من تغيير رؤاهم العلْمية إلاّ بفضل اطّلاعهم وتمثُّلهم الشامل لما أنتجَه عُلماء اليونان، أمثال Aristarkhos (310–230 ق.م)، الذي أدانه فلاسفة زمنه ونَسبوه إلى الكُفر، لأنه قال بمركزيّة الشمس في نظام الكواكب بدل مركزية الأرض، وأمثال Eratosthenês (284–192 ق.م)، وهو أوّل من أخرج بالحساب أن طول محيط الأرض 250.000 غَلْوَةٍ يونانية (Stades)، أي 45.000 كلم عِوضَ الـ 40.000 المعروفة اليوم، ولم يجادلْه أحد في كُرَويّة الأرض أو عدم كُرويَّتها ؛ وأمثال Hipparkhos (القرن 2 ق.م)، الذي كان أوّل من قَسَّم الدائرة إلى 360 درجة، والدرجة إلى 60 دقيقة، والدقيقة إلى 60 ثانية، كما كان هو أوّل من صنع الأسطُرلاب (astro-labion)، واعتمد بانتظام على العمل بالإحداثيّات ؛ وأمثال Ptolemaios (90–168) الذي أخذ عنه الجغرافيّون المسلمون وعرّفوا بكتابه «المِجِسْطِيّ» (Megistos)

Biblos، باليونانية، أي الكتاب العظيم)؛ وPtolemaios هو الذي أحدث العمليّات الحسابيّة لمعرفة مواعيد الخُسوف والكسوف، وحاول لأوّل مرّة تقديرَ المسافة بين الأرض والقمر، ثم بين الأرض والشمس، واخترع عدّة أدوات للرَّصْدِ وطوّرَ الأدوات التي اختُرِعت قبل عهده ؛ وقد بلغ عدد النجوم التي رصدها 1022 نجْم.

وَلْنَعُد، بعد هذا الاستطراد، الذي لم يكن منه بدٌّ، إلى مسار حديثنا، لنقول إنّ الحركة الثقافية التي انطلقت بقوّة في آواخر القرن الخامس عشر وازدادت قوّة في أوائل القرن 16 صارت تُشوِّش على المسيحيّة الكاثوليكية أيّما تشويش، لأنها لم تعد تجعل من الكتاب المقدّس مرجعها الوحيد ولا الأهمّ، بل صارت تُنوِّه بـ «الإنسيَّة»، أي المذهب الفلْسفيِّ القائل بأولويّة القِيم الإنسانية، وتجعل مثلها الأعلى هو الوصول بالبشرية إلى حيث تستنير بمبادىء «اللّطافة والرحمة والكرم والإيمان الراسخ بطيْبوبة الإنسان وبضرورة التواضع والتّسوية بين الناس...» فصار لزاماً على التيّار الكَنَسيّ المُضادّ أن تصدر عنه رُدُود فعل قويّة؛ فأمر البابا الفنان Michelangelo (1475-1564) بأن يرسم على الجدار الرئيسي (الأمامي) للكنيسة Sextine في الڤاتيكان «صورة القِيامة» يرمز فيها إلى أن الدّوران الحقيقي ليس هو دوران الأرض كما تصوّره Kopernik، لكن هو الدّوران المرعب الذي ستدوره البشرية جمعاء حول المسيح يوم القيامة، ذاهلةً ينتابها الهلع الشديد، لا يرجو السلامة إلاّ عدد قليل من الحوارِيّين والقدِّيسين، بقلوب واجِفَة وعقول شاردة. وحذا حذْو Michelangelo رسّامون آخرون وصوّروا المسيحَ وحوله الدَّهماءُ الكالِحَة الوجوه، تَشُقّ عليه رؤيتُها (Tiziano Vicellio المعروف بـ Le Titien، 1490-1576) ... وهكذا ... ولم يَتَفطَّن رجال الدّين إلى ضَعْفِ الحُجَجِ التي كانوا يُحاجّون بها – وأنّى لهم ذلك ! – ولم يتفطّنوا حتى إلى كونهم لم يعودوا صالحين لِيُقتدى بهم، بل كَثُر من رجال الكنيسة ونسائها الفُسَّاقُ الفُجَّارُ،

وسيْطرت على نفوس كبارهم الرغبة في الإثراء، وغلب الشره على نفوس صغار القِسِّيسين والرّهبان. ولم يسلَم البابا نفسُه من ممارسة الارْتشاء والمحسوبية عند توزيع المناصب. فاغتنم الدّاعون إلى عقلنة الدّين مواتاة الظروف للتحامل على عدد من المُعتقدات، كالإيمان، مثلاً، بأن على البشرية كافّةً إصْرَ الخطيئة الأولى التي أخرجت آدم من الجنّة. فصار قِسِّيسون ورهبانٌ من النزهاء ذوي النّيات الحسنة يفكّرون في العمل من أجل إصلاح الدين، فأدركوا أن ذلك الإصلاح لا يمكن أن تُستَنْبَتَ بذوره إلاّ في تُربة الإنسية اليونانية نفسها. فوضع القسِّيس الفرنسي Lefèvre d'Etaples (1450–1537) الفلاسفة الإغريق في مصافِّ الأنبياء، وقام بإنجاز أوّل ترجمة للإنجيل إلى الفرنسية. وعمّق الراهب Erasmus (1469–1536) الهولانضي دراساته الإغريقية واللاّتينية، وحاول في أوّل مرحلة أن يوفِّق بين عقل اليونان والإيمان بما ورد في الإنجيل، ودعا إلى ترجمة الإنجيل إلى جميع اللغات، حتى إلى لغات المسلمين، وحاول جادّاً أن يُصلح التفكير الكنسيّ بالتي هي أحسن. فعارض Luther الألماني في ما يتعلّق «بحرّية الاختيار»: كان يرى على عكس ما يرى Luther، أن الإنسان حُرٌّ في اختياراته ومسؤولٌ عن أعماله. فأثار مؤلّفه De servo arbitrio حفيظةَ Luther، فتَمّتِ القطيعة بين الرجُلين، وعزم هذا الأخيرُ أن يثور على الكاثوليكية، وأسّس المعابد الأولى للُّوثيريَّة (1526–1527–1528) في ألمانيا، ثم في السويد، ثم في الدّانمارك. فسانده القِسّيس السّويسري Zwingli، (1480-1531) فانتشرت اللُّوثيرية بسرعة في أوروبّا اللاّتينية؛ فلم تَعُد البابويّة مرجعيّة لها، لأنها صارت تدعو إلى التمسُّك بمَتْن الإنجيل وحده، نابذة ما سِواه من المرجعيات اللاّهوتيّة.

فقرّرت البابوية أن تُصلح الكاثوليكية، وروّجت في الوقت نفسه هذا الشعار: «لاخلاص للمسيحيّة إلاّ بالخضوع للبابا !»، و«حَرَمَتْ» Luther (Excommunié) (1521)، فاغتنم اللاّهوتيّون الكاثوليك الفرصة لإدانة Erasmus القائل بحرّية

الاختيار (Le libre-arbitre) وهكذا تكوّنت في الفكر المسيحيّ ثلاثة تيّارات افترقت طُرقُها في الثّلث الأول من القرن 16 : تيّار الكاثوليكية التقليدية المحافظة، الهامّة بالإصلاح العاجزة عن الإصلاح ؛ والتيار اللُوثيري الذي أسّس للبروتيستانتيّة، والتيّار «الإنسيّ» الذي سيكون له أُدباؤه وشُعراؤه طَوال القرن السادس عشر: Montaigne وَ Budé (1540-1467) الفرنسيان وَ Hutten (1523-1488) الألماني. وقبل القرن السادس عشر Petrarca (1304– 1374)، وPoggio (1380–1459) وValla (1407–1457)، في إيطاليا خاصّة. وقد قال الكاتب السويسريّ Philippe Monnier (1864–1914) عن الحركة الإنسيّة «إنها كانت ترمي إلى محْو المسيحية من الوجود»، وذلك في مؤلَّفه Quattrocento (القرن XV).

فصارت السلطة الكنسية تحاول بجدّ أن تقف في وجه «البروتيستانتية»، وفي وجه الحركة «الإنْسيّة» معاً. فعمدت إلى تشجيع نوع من «التصوُّف» المسيحي. فأنشأ Inigo Lopez de Loyola (1491– 1556) البَسْكِي «رهْبانيّة يسوع» La Compagnie de Jésus سنة 1540، التي اتّخذت العبارة الآتية شعاراً لها : «Oratio non ratio». فألّف De Loyola كتابه «التّمرينات الرّوحيّة» «Les exercices spirituels» (1548) الذي كان أشبه شيء بمجموعة من الضوابط العسكريّة، ثم ألّف كتابه «الدَّساتير» «Les Constitutions»، الذي دعا فيه المريد إلى طاعة رئيسه «كما يطيع المَيِّتُ Perinde ac cadaver. ويظهر أن الشِّعَارَين oratio non ratio وPerinde ac cadaver، أُخِذَتْ من تعابير الصوفية الإسلامية «الذِّكر لا الفِكْر»، و «ما عند الميِّت ما يقول قدَّام غَسَّالُه !»، ويدلّ على ذلك أن De Loyola فرض على مُريدي «رَهبانية يَسوع» خَمْسَ صلوات في اليوم تُقامُ أولاها في منتصف اللَّيْل.

وفي هذه الأثناء ازدادت الحركة البَروتستانتيّة قوّة وانتشاراً؛ وقد كان من وراء هذه القوّة وهذا الانتشار، في الثلاثينات من القرن 16 القِسّيس الفرنسي

(Cauvin Calvin 1509– 1564) اللاّجيء إلى سُويسرا، خاصّة بعدما ألَّف كتابه : l'Institution chrétienne باللاّتينية وترجمه إلى الفرنسية (1536–1541). وقد كان Calvin متمكّناً من اللّغتين العبرية واليونانية أيضاً. وتكريساً لرفضه مبادىء الرهبانيّة الكاثوليكية أقدم على الزواج. ومن البلدان التي تبنّت مذهبَه الإصلاحي البروتستانتي هولانضا وإنجليترّا وسكوطلانضا، وفرنسا جُزئياً. وفي إنجليترّا بالذات اغتنمت الملكيّة الفرصة فتخلّصت من سلطة البابا نهائيّاً، وأعلن الملك Henry VIII سنة 1533 أنه هو رئيس الكنيسة الوطنية (The Anglican Church)، وخوَّل لنفسه الحقّ في أن يمارس السلطة الرّوحيّة بالإضافة إلى السلطة الدّنيويّة. فازدادت البابوية حنقاً على «المارقين»؛ فقرّر البابا العودة إلى ممارسة «التفتيش» (1542.07.21)، وجعل من «رهبانية اليَسوعيّين» ميليشيّة دينيّة أسند إمْرَتَها إلى de Loyola وكلّفها بقمْع «المُنْشقِّين والمُلْحدين»، فعملت في إيطاليا وإسبانيا وفرنسا خاصّة، أي في البلدان اللاّتينية. فاستغلّ أنصار الإنسيَّة البلْبَلة الواقعة في التنظيمات الكنسية، ونشروا فكرة ضرورة الاحتكام إلى العقْل وحده، وأشادوا بالفلسفة الرُّشدية وبما وراءها من فلسفة يونانية، ودرَّسوها علانيّة أو تحت غطاء المجادلات الدّينية؛ فكان زعماء الإنسية هم قدماء جامعة Padova. فلم يلبث البابا Paul III أن تَفَطّن إلى ضرورة مواجهة الأخطار المُحدقة بالكاثوليكيا بأساليب أخرى غير أساليب الزّجْرِ والرّدع. وبإيعاز من Carlos Quinto، امبراطور ألمانيا، ملك إسبانيا وأمير هولانضا، أمر «مجمعَ الأساقِفة» بتدارس الأوضاع (22 ماي 1542)، فانعقد مجلس «المجمع» (Concile) في مدينة Trento الإيطالية ثلاث مرات (1545–1549، و1551–1552، و1562–1563) من أجل البحث عن طرائق لتحقيق ما سُمِّيَ من بعد بـ «الإصلاح المُضادّ» (Contre-Réforme) ؛ فبالإضافة إلى ما أُدْخل على معطيات العقيدة نفسها من تعديلات، شرعت السُّلطة الكاثوليكية في بَثِّ شعارات كانت تَرَى أنها فاعِلَة، مثل شعار «فلْنُنَصِّرْ الإنسِيّة». وشرَعت فوق ذلك في العمل من أجل

تحسين طرائقها التعليميّة؛ فقام اليسوعيّون بتجربة بيوداجوجيّة استغرقت 35 سنة (1564–1599)، فأسفرت عن عُقْم التربيّة القَسْرية وأظهرت شرورَها، وبيَّنت في الوقت نفسه فوائد التربيّة التحريرية، «المُنَصِّرة للإنسيّة» في نظرها. فأنشأ اليَسوعيّون عدداً من «المعاهد» Les collèges. فقلّدتْهم جمعيّات دينيّة أخرى من اللاّتي أدركت أن «الإقناع أحسن مردوديةً من الإكراه في زرع الإيمان» (Les oratoriens)، de Port-Royal ; les Jansénistes «Les Petites Ecoles» للبنات. فلمّا يكُنْ قد مَضى من القرن السّابع عشر ثُلثُه الأوَّل حتّى ازدهَرت في أوروبّا كلّها التربيّة المجدَّدَة الطرائق، لاسيّما أن أحد رجال الدّين التّشيك، وهو Komensky (Comenius) (1592–1670)، نظَّر للعمل التربوي في ثلاثة مُؤَلَّفات لها مكانتُها في الآداب التربوية حتى يومنا هذا. ولم يكن في حُسبان الجمعيّات الدينيّة المجدِّدة لأساليب التدريس أن من مؤسّساتها سيتخرّج أجيال من المفكّرين والفلاسفة المتحرّرين، كُلّياً أو جزْئيّاً، من قيود العقيدة المسيحيّة، أمثال Descartes، (1596–1650) (Jésuite) وR. Simon (Oratorien) (1633-1712)، في القرن السابع عشر؛ وMontesquieu (1689-1755) (Oratorien) وVoltaire (1694–1778) (Jésuites) وغيرهما في القرن الثامن عشر؛ وهم الذين عبّدوا الطريق لِلعلْمنة واللاّييكيّة. وبالتّوازي مع تحرُّر الفِكر صارت اللّغات الوطنيّة تتغلّب على اللاّتينية في الإنتاج الأدبي. ففي إيطاليا فرضت اللّهْجة الطوسكانية نفسها، خاصّة بعدما ألّف بها Machiavelli (1469–1527) كتابه IL Principe. وفي إسبانيا نبغَ Cervantes (1547– 1592) نبوغاً لم يكن يتوقّع ؛ وفي فرنسا اشتهر المفكّر Montaigne (1533–1592) والرِّوائي Rebelais (1494–1553) وثُلّة من سبعة شعراء سُمِّيت la Pléiade؛ وفي ألمانيا انطلق التأليف في اللّغة الألمانية السائرة في طريق التوحيد والتنميط مع الكاتبين Sachs (1494–1576) وFischart (1546–1590)، وذلك بمجرّد ما فرض Luther نوعاً من التَّعْبير اللّساني في ترجمة الكتاب المُقدَّس. (وسَيسْتمرّ التَّباري بين الألمانية واللاّتينية

في ألمانيا حتى أواخر القرن 17، فيُتَخلّى إذّاك عن اللاّتينيّة نهائيّاً في الإنتاج الأدَبي). أمّا في بريطانيا، فلا يخفى ما أكسبه المسرَحيّ Shakespeare (1564–1616) للُّغة الإنجليزية من شهرة، في القرن 16 بالّذات وأوائل القرن 17.

لكن السلطة البابوية ومُناصريها في عمليّة «الإصلاح المُضادّ» لم يُرضِها شيء من هذه التطوُّرات كلِّها، فوصفتْ كلّ جديد في الآداب أو الفنون «بالأَشْوَهِ المَسيخ» (,Barocco (Es), Baroque (An), Baroch (Al), le Baroque (Fr Barocco (It)، من البرتغالية: Barroco = الدُّرّةُ العَوْجاء)، فلزمتْ هذه الصِّفة كل ما أبْدعه الفنّانون، وخاصّة منهم المعماريّون، من القرن 16 حتّى القرن 18، وكذلك كلّ ما أبدَعه الكُتّاب والشّعراءُ في أواخر القرن 16 وأوائل القرن 17 بالخصوص.

المراجع

1) "Histoire générale des Civilisations" لمجموعة من المؤرّخين، تحت إشراف Maurice Crouzet، سبعة مُجلَّدات، نشر P. U. F.، 1967، باريس (وبخاصّة المجلّدات الثلاثة : الثالث والرابع والخامس، المكوَّنة من 1953 صفحة).

2) "Histoire Mondiale de l'Education" لمجموعة من المؤرخين، تحت إشراف Gaston Mialaret وَJean Vial، أربعة مُجلَّدات، نشر P. U. F، 1981، باريس (وبخاصّة المجلّدان الأول والثاني، المُكَوَّنَان من 783 صفحة).

3) "Pédagogie générale : études des doctrines" للمؤلِّفَيْن J. Leif وَ G. Rustin مجلّد واحد، 381 صفحة، نشر Delagrave، 1959، باريس.

4) «النَّصُّ المؤَسِّس وَمُجتَمَعُه» لصاحبه خليل عبد الكريم، الأستاذ السابق بجامعة الأزهر، والمُتَوَفَّى، رحمه الله، سنة 2004، بعد أن أُقيل من منصبه واضْطُرَّ إلى الهجرة ؛ سفران اثنان، نشر «دار مصر المحروسة»، الطبعة الثالثة، 2002. (وفي هذا الكتاب يتجلّى أنَّ هناك، في العالم الإسلامي، تيّاراً فكريّاً يَنْهَج نَهْجَ «الإنسية» عند حدوثها في أوربّا. لقد تعامل خليل عبد الكريم مع تفسير النصّ القرآني كما حاول Richard Simon أن يتعامل مع تفسير نَصَّي العَهْدِ القديم والعَهد الجديد مَنَ الإنجيل).



مدينة القصر الصغير
من خلال التاريخ الدولي للمغرب

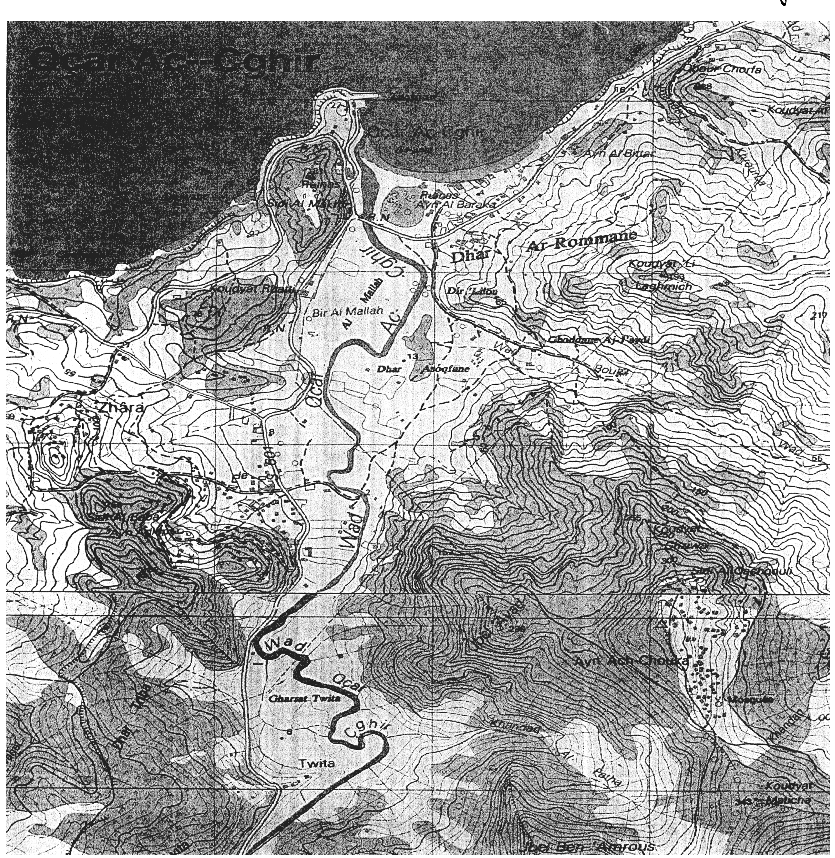
عبد الهادي التازي

شغلني هذا الموقع الجغرافي منذ اهتمامي أوائل الستينات بدراسة «تاريخ الموحّدين»، حيث كنتُ أتصوّر جيّداً أهمّيته من حيث الدور الاستراتيجي المحْوري الذي كان له في مغرب الأمس وهو الدور الذي لا يقلّ عن دور سبتة إن لم يفقها في بعض الأحيان، وقد زُرت أطلاله وشاطئه في أوائل السبعينات. واليوم أعود إليه وقد شعرت بالارتياح يغمرني عندما رأيت بعثَ الحياة في هذا الموقع الذي يعتبر أقربَ ثغرٍ يربط المغرب بأوروبّا، وعندما رأيت تهيئتَه من جديد وتقديمَه في حلّةٍ جذابة تتجلّى في مشروع طنجة المتوسّط.

هذا القصر الذي ينعتونه بـ «الصغير»، هو في الواقع صغيرٌ بالمعنى المتعارف عليه عند الجغرافيّين: يعني مساحةً صغيرة الحجم، لكنه كبير وكبير بامتداد الحديث عنه عبر التاريخ الطويلِ للمغرب، امتداد الحديث عنه في التاريخ العسكري للمغرب، امتداد الحديث عنه ونحن نتحدّث، عن شبكات الاتصالات البحرية والنهرية في بلادنا، عن الحياة السياسية والدبلوماسية في بلادنا، عن الحياة الاجتماعية والأدبية كذلك.

وإذا كان «القصر الصغير»(1) يعيش هذه الأيام حياة المدن القديمة، الدّارسة النائمة، فقد كان له من ماضيه الشامخ ما يستوقفنا اليوم لمراجعة أيامه الماضية على مختلف الصُّعُد، بفضل يقظة رجال المغرب الذين قرّروا أن يجعلوا منه محطّةً محوريّةً حيّةً بصناعتها وخصوصيتها.

إن إلقاء نظرة خاطفة على الخارطة التي تحتضن هذه المدينة بتصميمها الدائري الفريد يجعل منا هواةً لها، متطلّعين لزيارتها، والاستمتاع بهوائها ومناخها.



خارطة لموقع «القصر الصغير» مقياس 1:50000 وهي من قسم الخريطة التابع لوكالة المحافظة العقارية

يقع هذا «القصر الصغير» على ساحل البحر المتوسّط الذي كان يُعرف في وقت من الأوقات باسم بحر الرّوم... على بعد ستة وثلاثين ميلاً شرق مدينة طنجة مسقط رأس الرحّالة العالَمي ابن بطّوطة، على امتداد مساحةٍ أهليّة، آنسةٍ ساحرةٍ بمناظرها الخلاّبة الجذّابة، في خليج تحميه المرتفعات من حواليه، وعلى مصبّ نهر كبير يحمل نفس اسم «القصر الصغير»، في استطاعته أن يستقبل المركب والسفن التي كانت تزوّد المدينة وناحيتها بما تحتاج إليه، على نحو ما كان يزوّد «القصرُ الصغيرُ» جيرانه الآخرين بما يمتلكه الإقليم من ثرواتٍ وعطاءاتٍ عبر هذا المجْرَى الذي تقابله على الصفّة الأخرى القارّة الأوروبّيةً على بعد ثمانية عشر ميلاً فقط.

وسنقوم في هذه الإطلالة باستعراض عابرٍ لما قيل عن هذا الموقع الاستراتيجي ومؤهّلاته الملاحيّة التي كانت وراء استقطابه لنشاط مِلاحي هامّ منذ العصور القديمة، الأمر الذي تدلّ عليه آثار المصانع التي كانت هنا لتمليح الأسماك والتي تتبعها بطبيعة الحال التجمّعات البشرية.

وهكذا سنلاحظ بادىء ذي بدءٍ أن الموقعَ، موضوعَ الحديث كان مستودعاً نزل به الفنيقيّون قبل أن يمسي مدينةً رومانية، حملت على ما يبدو اسم «ليسا» Lissa أو «إكسيليسا» Exilissa عند بْلين الأكبر وعن بْطُوليموس[2].

ولا بدّ أن نشير هنا إلى ما ردّده ابن سعيد من أنه كان بين «القصر الصغير» بالمغرب وأوربّا قنطرة عظيمة تصل بين البرّيْن، يزعم الناس أن الاسكندر بناها ليعبر عليها من برّ عدوة الأندلس إلى برّ العدوة المغربية[3].

وتتحدّث بعض المصادر المغربية عن تشييد حصنٍ هنا من قبل أمير مصمودة منذ الأزمان الأولى للفتح الإسلامي، سنة تسعين للهجرة الموافقة لـ 708م[4]، وقد كان يحمل اسم «قصر مصمودة» قبل أن يحمل أسماء أخرى كـ «قصر المجاز»، و«قصر الجواز» و«القصر الصغير».

وقد سمّاه البكري «القصر الأول»[5]، وقال: إنه مسكون من لدن بني طريف، وحوله غراسات كثيرة، وأن المراكب تدخل إلى واديه حتى تصل إلى حائط القصر، وأن بين منْبع الوادي المذكور ومصبّه في البحر نحو سِكتين، يعني بريدين اثنين[6].

ولزيادة البيان ساق البكري نصّ محمد بن يوسف قائلاً :

إذا خرج الخارج من طنجة إلى سبتة في البحر، فإنه يأخذ جانب الشرق، فأول ما يلقى جبل المنارة، ثم مرسى باب اليمّ، وهو غير مُكَـنٍّ، أي بدون حماية، وفيه سكنى ورباط، وواد لطيف يصبّ في البحر.

قال : ويقابل باب اليمّ من «جزيرة الأندلس» مرسى «جزيرة طريف» وبينهما ثلث مجرى، أي ثلث يوم، كما ترجمه البارون دوسلان : هكذا: Tier de Journée.

ثم يلقى الخارج بعد باب اليمّ، وادي زلول: عليه ثمار وعمارة كثيرة، ووادي باب اليمّ الذي يصبّ في البحر. حوله بساتين، وعليه سكنى، وعمارة لمصمودة، ثم حَجَر ثابت في البحر... إلى أن يذكر جزيرة تورة : Toura.

ويتحدّث كاتب مجهول من القرن السادس الهجري في تأليفه « الاستبصار في عجائب الأمصار» عن قرية تعرف «بقصر مصمودة»، لها نهر عذب يصبّ في البحر، قال : ومن هذا القصر يقرب الجواز إلى جزيرة طريف : ثمانية عشر ميلاً[7].

وقد ذكر الشريف الإدريسي في موسوعته المعروفة[8] أن جزيرة طريف التي توجد في الضفّة الثانية من البحر يقابلها مرسى القصر المنسوب لمصمودة. وعرض البحر بين جزيرة طريف وقصر مصمودة اثنا عشر ميلاً.

ومن غريب ما لاحظه الإدريسي أن هذا البحر يَجزُر في كلّ يوم وليلة مرّتين، ويمتلىء مرّتين، فعلاً دائماً، ذلك تقدير العزيز الحكيم يقول الإدريسي، وقال عن

القصر الذي نحن بصدد الحديث عنه : أنه حصن كبير يقع على ضفّة البحر. مضيفاً إلى هذا هذه المعلومة الهامّة : التي تقول بأنه في هذا الحصن كانت تُنشأ المراكب والحراريق[9] المعدّة للسفر. قال الإدريسي: وهو أي القصر يقع على رأس المجاز الأقرب إلى ديار الأندلس.

ولا يمكن أن نمرّ على «دار الصناعة» المشار إليها عند الإدريسي دونما أن نفكّر فيما كانت تعنيه دار الصناعة من مواد استراتيجيةٍ تتبعها صناعات أخرى، لقد كان «القصر الصغير» يتوفّر على جمهور من مهرة صنّاع السفن، لاسيما وهو يجاور عدداً من الغابات المتناثرة هنا، يضاف إلى هذا أن تلك الجهات كانت تهتمّ بزراعة القنّب الذي يساعد على صناعة الحبال على مختلف الأشكال.

ولا بدّ أننا قرأنا عند ذكر أخبار أمير المسلمين السلطان العظيم يوسف بن تاشفين، قرأنا أنه بعد غزوة «الزلاّقة» الشهيرة، قرأنا نقلاً عن ابن أبي زرع في «روض القرطاس» أنه لما كانت سنة 481 هـ 1088م جاز أمير المسلمين الجواز الثاني برسم الجهاد بعد مؤتمر قمّةٍ جمع بين المعتمد ابن عبّاد ويوسف في مدينة «المعمورة» : حلق وادي سبو «المهدية اليوم» حيث اشتكى المعتمد إلى يوسف ما يلقاه المسلمون من عدوان في حصن لييط Aledo. هنا وجدنا الحديث عن ركوب يوسف البحر من قصر المجاز إلى الخضراء في شهر ربيع الأول 481 = يوليه 1088[10].

لكنّ المصدرَ الأكثر مادّة في الحديث عن «قصر مصمودة» أو «القصر الصغير» هو المصدر الذي فَلَتَ لكل المؤلّفين والناشرين مغرباً ومشرقاً، والذي يعتبر الحديث عن الموحّدين، بدون الاطّلاع عليه، حديثاً ناقصاً، هو الذي ألّفه مؤرخ الدولة الموحّدية: عبد الملك ابن صاحب الصلاة الباجي الذي كان يعيش فترة ازدهار«القصر الصغير» وكان يرافق ركب الموحّدين وهم يتنقّلون عبر أنحاء المغرب والأندلس.

لقد ألّف ابن صاحب الصلاة كتابه الذي كان يحمل عنواناً طويلاً يبتدىء هكذا : «كتاب المنّ بالإمامة على المستضعفين بأن جعلهم اللّـه أئمّةً وجعلهم الوارثين...» الخ[11].

لقد تضمّن كتابُ «المنّ بالإمامة» أو ما بقي من أجزائه الثلاثة، معلوماتٍ في منتهى الأهمّية والطرافة عن هذا الموقع الذي كان له – على ما أشرنا – دور محوري بين ضفتي المضيق علاوة على تصميمه الدائري الفريد، هذا الموقع الذي عاش في العهد الموحّدي الأول فترةَ ازدهار وتألّقٍ لم يعرفها موقع من ذي قبل.

وقد حظي الكتاب المذكور بتعليقات جدّ مفيدة من مختلف الذين أمكنهم الإطّلاع والاستفادة منه، فمن تلك الهوامش وحدها قرأنا عن أمر مسافة قصر مصمودة في العدوة الغربية إلى طريف في العدوة الأندلسية، ومنها عرفنا عن تعوّد الموحّدين على النزول «بجبل طارق» عندما يكون عبورهم من سبتة، على نحو مافعل الخليفة عبد المؤمن في السنة المعروفة بسنة الأخماس 555 = 1160 وعلى أن مدينة «القصر الكبير» كانت مجمعاً لعددٍ كبير من رجال الفكر والسياسة من «السادة» – وهم أعضاء الأسرة الحاكمة، والشيوخ، والحفّاظ وأهل الخمسين، وأبناء الجماعة، وأهل الدار، وطلَبة الحَضَر، وطلبة الموحّدين علاوة على الذين كانوا يسيرون في الركب الموحّدي من أمثال أسرة الوزير أبي العُلَى إدريس ابن جامع ، وهي الأسر الشهيرة التي قام أفرادها بعد أن أدبرت من الدنيا أيّامهم، مغرَّبين مبتعدين بمدينة ماردة Merida[12].

هنا في «القصر الكبير»، كان على أعيان الدولة أن يكونوا حاضرين موجودين عند وداع الخلفاء، وعند استقبالهم بما يصحب ذلك الحضور من مظاهر الاحتفال والأبهة والعظمة، ومن حفلات الاستعراض المعروفة عند الموحّدين باسم التَّمييز حيث تمرّ كلّ الطبقات أمام أنظار الخليفة[13].

قرأنا عن هذا القصر أنه كان «رباطاً» لأصحاب الغيرة على البلاد، ونحن نعلم عمّا تعنيه كلمة «الرباط» في اصطلاح المقاومين المناضلين من عيونٍ يقظةٍ «على بروج مشيّـدة».

لقد كان من «خصوصيات» الخليفة عبد المؤمن البحث عن كل ما يمكن أن يكون منفذاً للمغرب على أعالي البحار، اعتقاداً منه – وهو اعتقاد استراتيجي صحيح – أن البلاد دون بواباتٍ مباشرة أو غير مباشرة على البحور والمحيطات تبقى سجناً كبيراً لدى ساكنتها !

ومن هنا فكّر أوّل من فكّر في أن يزود «مدينة فاس» منذ سنة 552–1152 بنافذة على البحر تربط مدينة فاس العاصمة الأولى للإسلام بالمغرب، بالمحيط الأطلسي وتجعل منها، أي من فاس، مدينةً متفتّحةً على «أعالي البحار» حيث وجدناه يربط العاصمة فاس بمرسى معمورة سلا، عن طريق وادي سبو انطلاقاً من ميناء خولان القريبة من حَمَّة سيدي حرازم (ابن حرزهم) على بعد أميالٍ فقط من أسوار المدينة[14].

إنه الموقع الذي أشار إليه المؤرّخون القدامى عندما ذكروا «جُوطة» التي ينتسب إليها الأمير يحيى ابن قاسم الجوطي قُعْدُد الأشراف الجُوطيّين[15]، وهو الميناء الذي يقرب من الميناء المذكور في كتاب : «جنى زهرة الآس في بناء مدينة فاس» لأبي علي الحسن الجزَنَّائي. والذي كان مستعملاً منذ العصر الوسيط، في عهد أمير المؤمنين عبد المؤمن، كان نافذة الموحّدين إلى عواصم دولتهم الكبرى الممتدّة شرقاً إلى وادي النيل.

كان الجزنَّائي يتحدّث عن «محاسن فاس» على نحو ما فعل ابنُ أبي زرع في كتابه : «القرطاس»، لكنه أي الجزنّائي تنبّه إلى التركيز على إحدى الخصائص التي غابت عن صاحب القرطاس، قال : «ومنها قربُها من وادي سبو الذي تسير منه جميعُ القوارب والسفن الصغار إلى البحر الأعظم، وتطلع منه، أي من البحر

الأعظم، إلى واديها»، قال : «وقد كانت دارَ صنعة لإنشاء القوارب والسفن الصغار وغيرها بالموضع المعروف بالحبَّالات، من أرض بني عبُّودة التي بقرب ملتقى وادي فاس، في أيام الخليفة عبد المومن الموحّدي، حين أراد أن يتوجّه لفتح المهدية سنة اثنين وخمسين وخمسمائة، كذا وجد بخطّ الفقيه أبي عبد اللّه محمد بن القاضي أحمد بن ميمون القشتالي»[16].

والشيءُ بالشيء يُذكر، فإن الخليفة العبّاسيَّ المنصور عندما بنى بغداد على شاطىء دجلة قال كلمته المشهورة: «هذه دجلةُ فقد أصبح بحر الصّين عندي !

إن البلاد، أيةَ بلاد عندما يكون لها منفذ على البحر فإن أصحابها يشعرون وكأنهم يملكون الدنيا بحذافيرها، وهكذا فإن الأنهارَ والبحار ما كانت أبداً عنصر انفصال، ولكنها كانت دوماً وسائل اتصال. وعلى قياس هذا نقول : «هذا سَبُو فنحن إذن على صلةٍ بسائر أطراف الدنيا» !

لقد كان «القصر الصغير» مركزاً لتنفيذ الأوامر. وتحرير الرسائل إلى ممثّلي القيادة العُليا في سائر جهات الإمبراطورية المغربية. وكان القصر عاصمةً يلتقي على جنباته الواردون من الأندلس والمتّجهون إليها سادةً وأشياخاً وتجّاراً[17]، على نحو ما نشهده اليوم ونحن نتحدّث عن قاعدةٍ بحريّةٍ تربط قارّة بقارّة! نحن نتحدّث بالفعل اليوم عن صلةٍ قارّة إفريقيا بقارّة أوروبّا !

في هذا «القصر الصغير»، ورد الأمر إلى السيد أبي سعيد ابن الخليفة أمير المؤمنين بالارتحال من قُرطبة والالتحاق بالقصر المذكور حيث نقرأ عن خروج السيد من قرطبة مبادراً... والتقائه بأخيه السيد أبي إبراهيم «بقصر مصمودة» في اليوم العاشر من ذي القعدة من عام 7/561 شتنبر 1166، وخروج الشيخ الحافظ أبي عبد اللّه ابن أبي إبراهيم من إشبيلية للقاء السيد أبي إبراهيم إسماعيل إلى طريف، وانصرف في صحبته إلى إشبيلية حيث عيّن والياً عليها[18].

وفي هذا «القصر الصغير» بلغنا الخبرُ عن اتصال سير أمير المؤمنين حتى البحر إلى أن وصل إلى «قصر مصمودة»، حيث ابتدأت العساكر بالإجازة من أوّل رمضان 8/566 مايه 1171، وتلقّاه أشياخ الأندلس بجزيرة طريف، ودخل إشبيلية يوم 12 شوال بعد صلاة الجمعة من عام 8/566 يونيه 1171.

لقد كانت سنة 1170-1171 سنةً مشهورةً في حياة الخليفة أبي يعقوب بن أمير المؤمنين بعد وصول العرب إلى الديار المغربية في أعقاب النداء الموجّه إليهم من لدن الدولة الموحّدية، وهنا لا بدّ أن نتذكّر قصيدةَ ابن طفيل يخاطب العرب عندما تقرّر استقدامُهم :

أقيموا صدورَ الخيل نحو المغارب ... لغزْو الأعادي واقتناء الرغائب!
وما خُلُق الأعراب إخلافُ موعدٍ ... ولكنَّ صدقَ الوعد خلق الأعارب!!
سنعلم مَن أوفى ومن خاس عهدُه ... ومن كان من آتٍ إلينا وذاهب
وتظهرأحوالٌ يروق سماعها ... فيرغب في أمثالها كلُّ راغب

وقد كان ممّا خوطب به أولئك الأعراب ما قاله الخليفةُ عبد المومن نفسه، على ما قاله عبد الواحد المرّاكشي في كتابه «المعجب»[19] :

بني العمّ من عليا هلالِ بن عامر ... وما جمعتْ من باسل وابن باسل
تعالوا فقد شُدَّت إلى الغَزْونيّة ... عواقبها مقصورة بالأوائل
فطيروا إليها يا هلالَ بن عامر ... ثقالاً خفافاً بيْن حافٍ وناعل!
ولا تُخدعوا عن حظّكم من إجابةٍ ... تُبوئكم في المجد أسنى المنازل
أهبْنَا بكم للخير، واللّه حسبنا ... وحسبكم، واللّه أعدل عادل!

وقد كان ممّن قدمهم أبو العُلى إدريس ابن جامع للخليفة أبي يعقوب الشاعر أبو الحكم بن رضى البلنسي، الذي قال من جملة ما قال، وهو يصف البوغاز،

وكيف أصبح سطحه بين قصر المجاز وطريف، وكأنه جسر، يربط بين محطّتين، وكأنّ البحر أمسى برّاً يابساً بين المائين !

وسُقْ حديثَ أبي يعقوب من طُرُق ... ففي سياقته المأمولُ والسول
ملكٌ تودّ ملوكُ الأرض لو غنيت ... وحظها منه في يُمناه تقبيل !
قاد الجيوش يغصُّ المشرقان بها ... والمغربان، كما غصّت خلاخيل؟
من كلّ مُعتقِلٍ سمراءَ لهذمُها ... أو وَجْهُه في ظلام الخطب قنديل!
أو مرتدٍ لحسام مثلِه دربِ ... وغاية السيف مسنونٌ ومصقول
أو محتبٍ فوق مثل النَّهْي سابغة ... وعضدُه تحت ثنْي الدّرْع محلول
أو راكبٍ فوق متن الماء مرتفق ... كأنه قيصر ! والقِلع إكليل !

فالبَر كالبحر إذ تُستن أذرعُها ... والبحر كالبرّ إذ يصطف أسطول !
ولم يفدها لمن ناوى مظاهرةً ... سيان بالنصر تكثيرٌ وتقليل
لكنها همةٌ أوقت على رجلٍ ... ومقتضى المُلكِ ترهيبٌ وتهويل![20]

وهي قصيدة طويلة تتضمّن أفكاراً ولو أنها لم تعجب عبد الملك بن صاحب الصلاة الذي كان حاضراً في هذه التظاهرة، حيث تسلَّم ظهير الولاء[21] من يد الخليفة أبي يعقوب عندما قدمه الوزير أبو العَلاء بن جامع، والفقيه أبو محمد عبد اللَّه المالقي. وكان الخليفة متّكئاً على مخادّ كثيرةٍ وثيرةٍ، فرِّشت تحته ووُضِعت حوله في مجلسه العالي تُعينه على القعود، وتُدمث له موضعه المطلع له بالسعود، وقد خصّص الخليفةُ المؤرخَ ابن صاحب الصلاة بأسهام وواساه بما وسع عليه من عطاء.

وهكذا نرى، من خلال هذه النصوص الواردة في هذا المصدر الهام المعاصر لفترة أوْج الدولة الموحّدية، أن «القصر الصغير» كان محطّةً هامّةً وازنةً في العصر الوسيط لتاريخ المغرب.

وبما أن ابن عَذَاري المرّاكشي صاحبَ كتاب «البيان المُعرب في أخبار الأندلس والمغرب»(22)، كان يعتمد في معظم معلوماته على ابن صاحب الصلاة، فقد وجدنا فيه بعض المعلومات عن «القصر الصغير»، كانت تحتاج منّا إلى أن نسجّلها، وكان منها أن المصحف التاريخي المنسوب لعثمان ابن عفّان كان من الكتب التي شاهدتها سماء القصر المذكور أثناء تنقل الركب الخلافي، ولا بدّ أن نقرأ عن المصحف العثماني ما ورد عند ابن صاحب الصلاة(23).

ومن المهم أن نعيد إلى الأذهان أن هذه المدينة بالنظر لمركزها المذكور كانت منتدى الأدباء والشعراء، وكانت ملاذاً للعناصر النيّرة في التاريخ ممّن يسير في ركب الدولة وممّن اختار المقام بها ممّن جرى ذكرهم في التاريخ.

وإن مجرّد إلقاء نظرةٍ على الأركاب الخليفية بمن كانت تضمه من عيون الأطبّاء وكبار العلماء من أمثال ابن طفيل وابن زُهْر، ممّن عرفنا أسماءَهم في كتاب «المنّ بالإمامة»، إن مجرّد ذلك يعطينا فكرةً عن ليالي وأيام «القصر الصغير».

وإن الحديث عن وجود مصنع للنسيج في هذا القصر يعني أنه كان على نحو مدينة فاس عندما كانت تتوفّر على عشرات المصانع في النسيج على عهد الموحّدين.

وكلّ هذا كان يشير إلى الأهمّية الزائدة التي كانت تعطيها الدولة لهذا الموقع، ليس كمعبّر مؤقتٍ تحتاجه الناس للعبور، ولكن كموقع حيوي يتوفّر على كل ما تتوفّر عليه المدن الكبرى، بل ويستغني عنها، وقد سمعنا عن الغزوة الشهيرة بالأرك Alarcos عام 591-1195 التي قال عنها ابن أبي زرع: إن أميرالمؤمنين يعقوب خرج من حضرة مراكش» يوم الخميس 18 جمادى الأولى 591-30 أبريل 1195. فلما انتهى إلى قصر المجاز أخذ في إجازة الجيوش

الواردة عليه: فأجاز أولاً قبائل العرب، ثم زناتة، والمصامدة، وغمارة، والمتطوعة من قبائل الغرب، والأغزار الذين وردوا من الشرق، ثم الرماة، والموحّدين والعبيد، ثم جاز أميرالمؤمنين في موكب عظيم.

ونتذكّر جيّداً مدى النصر الذي أحرز عليه الموحّدون، والذي يقول فيه شاعرهم أبو العبّاس الكراوي في هذه المعركة الكبرى:

هو الفتح أعْيى وصفُه الشعرَ والنثرا   وعمَّت جميع المسلمين به البُشْرَى !

هذا النصرالذي كان وراء بناء أو ترميم أو الزيادة في عدد من المساجد العظمى تعبيراً عن الشكر للّه – كان في هذه المساجد: اثنان في المغرب أحدهما بمراكش «الكُتُبيّة»، والثاني بالرباط «حسّان»، أما الثالث ففي القارّة الأوروبّية بإشبيلية «الخيرالدا»(24).

كلّ الزوار الذين يتقاطرون على الغرب الإسلامي من مختلف جهات العالم يرفعون بأبصارهم ليشهدوا شموخ منارة جامع «الكُتُبيّة» في مدينة مرّاكش، وبقايا «الخيرَالدا» في إشبيلية، وجامع «حسّان» في مدينة الرباط، وهم ينتهون إلى وحدة التصميم في المنارات الثلاثة، وإلى ما تعبر عنه تلك «الوحدة» سواء أكانت في القارّة الإفريقية أو القارّة الأوروبّية من طموحٍ وما تدلّ عليه من بُعد النظر.

هذه الغزوة التي عزّزت من طموح الموحّدين إلى تحقيق الوحدة الإسلامية الكبرى. واستمر تألق «القصر الصغير» طَوال عهود الخلفاء الموحّدين الأوائل. إلى أن كانت أيام الخليفة أبي عبد اللّه محمد الناصر (595– 610 = 1198– 1213)، عندما تكاملت حشوده، وخرج من مرّاكش يوم 19 شعبان 607 = 5 يبراير 1211، فانتهى إلى قصر المجاز، وأقام به وشرع في إجازة الجيوش ابتداءً من أوائل شوال... إلى طريف التي قام فيها ثلاثاً قبل أن يقصد إشبيلية... بيد أن هذه

المعركة التي عرفت في التاريخ بمعركة العِقاب (بكسر العين) أسفرت عن نكسة قصمت ظهر المغرب، وكان لها أثر كبير على الحركة الدائبة التي كان يعرفها «القصر الصغير»، الأمر الذي كان طالعَ نحْس بالنسبة لهذا الموقع الجغرافي الذي ظلّ ذكره يتردّد على كل لسان[25].

لقد اتخذت المشاريع الموحّدية في هذا الموقع ترجع القهقرى شيئاً فشيئاً... وهكذا نرى أنه عند الحديث عن أيام الخليفة أبي محمد عبد اللّه العادل الذي وجده الحال بالأندلس حيث بويع يوم 15 صفر 621 = 8 مارس 1224 بمرسية، وقرّر أن يستمكل ترتيبات البيعة بالمغرب. فقصد المغرب، وفي «القصر الصغير» دخل عليه الأمير عبد الواحد بن أبي حفص المدعو بعبُّو، حيث سأله الخليفة العادل: كيف حالك؟ فأجابه متمثلاً بقول المتنبّي يمدح علي بن منصور الحاجب :

حالُ مَتَى عِلم ابن منصور بها   جاء الزمان إليَّ منها تائباً !

تمثّل به عبُّو لموافقة اسم منصور فيه لاسم والد العادل، ويعني أن الحالة حرجة ![26].

وقد اختفت دولة الموحّدين، وظهرت دولة بني مرين التي ابتدأ حكمها بولاية يعقوب بن عبد الحق عام 657 = 1259.

سنجد المغرب بالرغم من انشغاله بتضميد جراحه في أعقاب النكسات المتوالية التي تعرض لها في الأندلس وهو يدافع عن حلفائه هناك، بالرغم من ذلك يبعث السلطان أبو يوسف يعقوب مستجيباً لرسالة استصراخٍ وردت عليه من السلطان ابن الأحمر ملك غرناطة، حيث نجد العاهل المغربي يبعث بابنه الأمير أبي زيان الذي نهض من فاس في شوال 673 = أبريل 1275 في اتجاه «القصر الصغير» (قصْر المجاز)، حيث اجتمعت لديه عشرون قطعة من الأسطول أسهم

بهـا صـاحب سـبـتـة... وتَـمّ النزول بطريف يوم 16 ذي القـعـدة 673 = 13 مـايه 1275[27].

وقد قام السلطان يعقوب بن عبد الحق نفسه بجوازه الأول إلى طريف من «القصر الصغير» لنجدة أهل الأندلس في صفر 674 = غشت 1275، حيث سجل التاريخ طائفةً من المواجهات بين الطرفين انتهت إلى الحصول على عدد من الغنائم وأسر عددٍ من الفرنج.

وقد كانت عودة العاهل من طريق طريف «القصر الصغير».

وفي جوازه الثاني نرى السلطان أبا يوسف يعقوب بن عبد الحق، أواخر المحرم 676 = يوليه 1277، بالقصر الصغير أيضاً عابراً إلى طريف مزوّداً بالدروع السوابغ، والبيض اللّوامع، والسيوف البواتر.

ولا بدّ لنا ألاّ ننسى أن هذا «القصر الصغير» شهد حشوداً من نوعٍ خاصّ في ظروف خاصّة، ولهدف خاصّ، وكان ذلك أوائل ربيع الثاني 681 يوليه – غشت 1282 عندما قام هذا العاهل نفسه يعقوب بن عبد الحق – بالاستجابة، هذه المرّة، ليس لنجدة إخوته في الأندلس، ولكن لنجدة ألفونسو العاشر ملِك قشتالة الذي تمرّد عليه ابنه الأمير ضون صانش Don Sanche !

كان هذا الحدث من أعظم الأحداث التي سجّلها التاريخ المشترك بين المغرب وقشتالة، في سبيل العمل على مناصرة الشرعية الدولية بالرغم من أن العلاقات الثنائية بين المغرب وإسبانيا لم تكن على ما يرام بسبب حوادث الحدود، وبالرغم من أن المغرب لا يعتنق نفس الاعتقاد الذي كان لألفونس ...!

كانت مبادرةً مغربيةً رائدةً، لا سيما وقد قام العاهل المغربي إلى جانب مناصرته للملك الإسباني، قام بتحرير رسالة هامّة جداً إلى ملك فرنسا فيليب

لوهاردي بتاريخ 20 رجب 681، يطلب إليه مصالحة ألفونس، ويبدي ملك المغرب استعداده لتقديم أيّة مساعدة من أجل إرضاء طلب ألفونس.

ينبغي أن نقرأ عن هذا الحدث الكبير في عيون المصادر المغربية وخاصّة في تاريخ ابن أبي زرع وابن خلدون وبالشعْر أيضاً... حيث يقول الملزوزي :

ثـــم أتى منصــــورَنا كـــتــابُ   من عند ألفـــونصو له إعـــتـــاب
يقـول فـــيـه : أيّهـــا المنصـــور   انظر مليكاً قلبـــه مكســـــور!!

وقد وقفنا على نصّ هذه الرسالة التاريخية في المتحف الوطني في باريز وهي تحمل رقم AE III - 200.

نسخة خاصة من الرسالة الهامة التي بعث بها ملك المغرب لملك فرنسا
بتاريخ 20 رجب 681=1280/10/24

وكان ممّا جاء في آخرها خطاباً لملك فرنسا :

«فإن كان أصابكم ما غيَّر خاطرَكم من قبل الملك المذكور أو غيّر خاطرَه من قِبلكم فنحن نضمن لكم زوال ذلك حتى تعود المودّةُ على أكمل ما به تقرُّ العيون...»[28].

وفي جوازه الرابع والأخير قام ملك المغرب السلطان يعقوب ابن عبد الحق في إطار نجدته لإخوته الذين طلبوا إليه نجدتهم، بالرحلة إلى الأندلس عن طريق «القصر الصغير» في غرة صفر عام 684 = أبريل 1285 [29].

ويأتي بعد يعقوب ابنه السلطان أبو يعقوب يوسف الذي - بعد الاجتماع بملك غرناطة، قام بنجدة ملوك الأندلس حيث سنجده ينزل بالقصرالصغيرعام 685 - 1286.

هنا وبتاريخ 686 = 1287، أمر بتسوير المدينة وتحصينها وبناء أبوابها وتشْييد مرافق عديدة، وترميم جنباتها، وتوسيع منشآتها كالمسجد والحمّام. لقد كان يتوقّع الأيام المقبلة التي تنتظر الوجود الإسلامي - بالأندلس. ومن أجل ذلك قام بهذه الاستعدادات الكبيرة في هذا «القصرالصغير» الذي ازدادت أهمّيته في هذه الظروف العصيبة.

لكن الأحوال لم تلبث أن تطوّرت من سيّيء إلى أسوأ بين المغرب وبين قشْتالة حيث حلّ العاهل المغربي بقصر المجاز في جمادى الأولى 690 = يناير 1291، ثم شاهدت مياه البحر المتوسّط معركةً بحْريّة بالأساطيل، ضاع فيها خلق كثير، وعتاد واسع، وأموال طائلة. واضطرّ الجيش المغربي إلى الانسحاب[30].

وبسقوط مدينة طريف أمسى «القصرالصغير» مهيضَ الجناح، ولكن رجاله لم ييأسوا وتحوّلوا إلى مُدافعين عن ديارهم، لكن خصومهم على الضفّة الأخرى اعتبروا هذا الدفاع عن الديّار بأنه قرْصنة وإرهاب !

ومن هنا توالت المواجهات، وسقطت سبتة عام 818 = 1415، وهاجم ألفونسو الخامس ملك البرتغال مدينة «القصرالصغير» عام 862 = 1498، هاجمها بأسطول من مائة وثمانين قطعةً بحرية كما تقول بعض الروايات[31]، وبجيش قوامه سبعة عشر ألف عسكري، وبعد مقاومةٍ شرسةٍ للمغاربة وإحباطهم لهجومين اثنين، اضطرّوا لترك المقاومة أمام المدفعية المسيحية التي كانت تعتمد على أساليبَ حديثةٍ لم يتدرّب عليها المجاهدون المغاربة.

وقد لاحظ الحسن ابن الوزان أن المدينة كانت على درجةٍ كبيرةٍ من التحضّر، وكان أهلها من النباهة بمكان، يكاد جميع السكان أن يكونوا بحّارة يؤَمِّنون العبور بين القارّتين، وفيهم خبراء في النسيج، وتُجّار أغنياء، إلى جانب أنهم محاربون أقويّاء.

ويذكر ابن الوزان أن سلطان مدينة فاس – وكان على ذلك العهد آخر ملوك بني مرين عبد الحق بن أبي سعيد 823 – 869 = 1420 – 1464، اضطر أمام رداءة الأحوال الجوية إلى الانسحاب ورفع الحصار عن المدينة يوم 26 صفر 863 = 2 يناير 1459.

ولا يفوتنا هنا إبرازُ دور المغرب وهو يتلقّى هذه الضرباتِ الموجعة في إشغال الغزاة عن التفكير في الاتجاه نحو المشرق – دور المغرب في صرف ملك البرتغال عن احتلال البقاع المقدّسة : مكّة والمدينة ! فلقد كانت نيّة ألفونسو الخامس أن يهيئ الأسطول لضرب تلك الأمكنة، وذلك بتحريض من البابا كاليكْسط الثالث Calixte III على ما يذكره المعلّقون على ترجمة كتاب ابن الوزّان، سالف الذكر، وهكذا نذْكُر مرة أخرى أن المغرب كان حامياً للمشرق، وأن جامع القرويّين في قلْب فاس كانت حاميةً للكعبةِ في قلْب مكّة.

لقد اضطرّ المقاتلون المغاربة للانسحاب من المدينة بسلاحهم وأمتعتهم... ودخل البرتغاليون الساحةَ العامّة للقصرالصغيرالمذكور يوم 19 أكتوبر 1458 =

10 ذو الحجّة 862، حيث حوّلوا المسجد الأعظم الذي كان الخلفاء يؤدّون الصلاة فيه إلى كنيسة حملت اسم Sainte marie de la Miséricorde. كما حوّلوا الحمّام إلى سجن ! وقام العسكر البرتغالي بتعزيز المواقع وتنصيب حاميةٍ هنا من ثلاثة آلاف جندي برئاسة الدون ذو مينسيز De Menesees، وويل لأمّة تحكَّم في مصيرها محتلّوها !

بقي «القصر الصغير» تحت هيمنة البرتغال إلى عام 1540 = 946 - 947، طَوال أزيد من ثمانين سنة كان خلالها معرضاً لعدد من التغييرات، كان في صدرها ما أشرنا إليه من طمس معالم المسجد والحمَّام.

وقد قام القائد البرتغالي المذكور بتحصين باب البحر، وتزويده بمَمرّ يربط القلعة بالبحر. وأصلح باقي التحصينات، وجعل من الموقع منطلقاً للعدوان على طنجة وأصيلا 876 = 1741[32]. وأمام توالي هجومات المغاربة على «القصر الصغير»، نجد الملك الثالث يضطر لترك «القصر» بعد أن قام جيشه بتهديم المعالم وتفكيك المنشآت العسكرية.

وسيبقى على رجال الآثار أن يستنطقوا المباني الباقية ليعرفونا بحقبها التاريخية، وما كان منها يعود لعهد الموحّدين وبني مرين، وما كان منها يعود لعهد الاحتلال البرتغالي بما في ذلك الخندق الذي يصل عمقه إلى أربعة أمتار، وبما في ذلك الأبواب الثلاثة التي يتوفر عليها القصر: باب البحر في المدخل الشمالي، وباب سبتة الذي ينفتح على الجهة الشرقية، وباب فاس الذي يوجد في الجهة المقابلة لليابسة، والتي تبقى أكثر عرضةً للهجومات المحلّية[33].

وبعد سنوات من إجلاء البرتغال عن «القصرالصغير»، نرى أن الأمير الفرنسي أنطوان دوبوربون A. De Borbon بالديارالمغربية، وبالذات بمدينة فاس في بلاط السلطان محمد المهدي من دولة الأشراف السعديّين 951 - 964 = 1544 - 1556.

لقد كان للحروب التي صدمت الممـاليكَ الأوروبّية بعضـها ببعض بسـبب التنازع على وراثة العرش من جهـة، وظهور المـذهب البروتيسـتاني من جـهة أخرى، كان لها أثر على توجّه بعض الممـاليك الأوروبّيـة إلى المملكة المغـربية طمعاً في أن تحمي هذه ظهرَ تلك الممـاليك من المدّ الإسباني.

وقد كانت مملكة نَاڤارا Navarre ضمن الجـهات التي اسـتـهدفت في هذا التاريخ إلى الانقضاض على أطرافها من جانب إسبانيا.

وبما أن المغرب جارٌ قريب لإسبانيا، وفي استطاعته أن يقوم بعمل مّا يشغلها عن جبال «البِّريني» التي تمتدّ على جانبها مملكة نَڤارا، فقد بعث ملك نَڤارا سنة 1559م – 966 هـ بسفيرٍ يحمل كتاباً إلى السلطان مولاي عبد اللّه الغالب باللّه 964 - 981 = 1559- 1574.

كان هذا السفير هو مونْتفور Montfort الذي كان مرفوقاً بشخصية برتغالية تحمل اسم ميلتشيور دازْفيدو Melchior D’azevedo الذي كان له صهر يقيم ببلادنا يقوم بمهمّة وكيلِ ملكِ نافار بالمغرب، هو بارْطُولومي رابيلو Partolomé Rabelo.

وعن هذه السفارة وتلك الرسالة أجاب العاهل المغربي السلطان المولى عبد اللّه الغالب أنطوان دو بوربون A. De Bourbon ملك نَڤارا بتاريخ شهر رمضان 966 = يونيه – يوليه 1559.

لقد جاء في هذا الجواب التاريخي الذي نسوق نصّه الكامل(34) لما فيه من فوائد جلّى تكشف عن أسلوب الرسـائل الدبلومـاسـيـة، وعن حـضـور الدّين والمعتقدات في تلك الرسائل، كما نعرف من خلالها الوضع الاجتماعي والسياسي والجغرافي للمغرب، هذا طبعاً إلى أن الجواب نموذج حي لما كان عليه الآدب الإداري في بلادنا بما يصحبه من مقدّمة وخاتمةٍ وذكر التاريخ :

الحمد للّه العليّ الحميد، الواحد في ملكه، المنزّه عن الشريك والند، المتعالي عن اتّخاذ الصاحبة والولد، وتعالى أن يكون في ملكه ما لا يرد، الذي ختم رُسُله بالنّبي الهاشمي العربي سيّدنا ونبيّنا ومولانا محمّد المصطفى من نسل آدم، المفضّل على كلّ من تأخّر وتقدّم، الذي ختم به رُسُلَه، وبعثه إلى كافّة خلقه، ونسخ به كلّ شرْع ودين تقدّم قبله ﷺ وعلى جميع النبيئين وكافّة المرسلين، وسلام عليكم سلاماً يدوم إلى يوم الدين.

أمّا بعد، فهذا كتاب من عبد اللّه تعالى أمير المؤمنين، وسلطان المجاهد في سبيل ربّ العالمين المؤيّد بالنصر والتمكين والفتح المبين، الشريف الحسني أحسن اللّه تعالى إليه، وأيّد بعزيز نصره أمره، وأعزّ بتأييده نصره، وأسعد زمانه المبارك وعصرَه، وأبقى في مراقي المجد الأسمى فخره، وأعلى أمره وأظهره، وسهّل له سبيل الخيرات ويسّره، وخلّد ملكه، وأطال في السعادة عمره، إنه على ذلك قدير، وبالإجابة جدير، لا رَبَّ غيره ولا معبود سواه، إلى السلطان الأرفع في ملّته، الأنجد المعظم في قومه ومملكته المتوادد إلينا بمراسلته ومودّته، الزعيم في بسطته، الكريم في سؤدده وأسرته، السلطان أنطون ملك أنباره، واصَلَ اللّه له أسباب التوفيق والهداية، وأوضح له مسالك النور التي تؤدّي سالكها إلى سبيل النجاح الكامل العناية، سلام اللّه على متبعي الهدى، ومتجنّبي سبيل الغي والردى، والذي أوجب كتابنا هذا إليكم، وسبب الباعث في إرسال خطابنا هذا نحوكم وإيراده عليكم أنه قد ورد على سمي مقامنا رسولكم القادم علينا بخطبكم الذي خطبتم فيه من جانبنا بسط جناح الصلح والمواصلة، وسررنا بما فاتحتمونا به من خطابكم المستدعي جميل المصالحة والمعاملة، وأنهى إلينا رسولكم ما أشخصتموه بسببه من أغراضكم وألقى إلينا ما حملتموه إلقاءه بين يدي فخامتنا من مئاربكم وأوطاركم، فألقينا إلى خطابه سماع القبول، وأوسعناه من برنا ما حظي منه بإبلاغ المأمول، وتلقينا مقاصدكم بالترحاب وساعدنا لُبانتكم بقضاء الآراب، فلتثقوا من جانبنا بكل خير وجميل، والوصل

الذي يقتضي ببلوغ كل قصد وتأميل، واعلموا أن مآربكم لدينا ملحوظة بعين الإسعاد، محمولة على عاتق الودّ الذي يبلغ الأمل والمراد، والوفاء المعروف لأفضل الملوك الأمجاد، وهذا ما وجب الكتب به إليكم.

وكتب بذلك بأواخر شهراللّه المعظّم رمضان المكرّم عام ستة وستّين وتسعمائة[35].



هنا صورة الرسالة مع الختم الذي يحمل العبارات التالية :

الغالب بالله، الغني به كما سواه، عبد الله محمد أمير المؤمنين الشريف الحسني أيد الله أمره وأعز نصره

والخطاب بتاريخ أواخر رمضان 966 = يونيه، يوليه 1559.

وقد أسفرت هذه الاتصالات فعلاً عن معاهدة التعاون بين المولى عبد اللّه الغالب باللّه، وبين أنطوان دوبوربون Antoine de Bourbon، تحمل نفس التاريخ السابق 1559/966[36].

وتتلخّص في أن يزوّد ملكُ «نافرة» ملكَ المغرب بجيش قوامه خمسمائة جندي مسلّح . وبحرسٍ يتألف من ثلاثين من الرّماة الذين يسيرون أمام ركب أمير المؤمنين، وبعشرة فرسان، علاوة على المعدّات والأجهزة الحربيّة.

على أن يتعهّد العاهل المغربي في مقابل ذلك بنفقات الجيش من جهة، ويسلم من جهة أخرى لأمير «نافرة» مرسى «قصر المجاز» ، حيث يمكن لهذا الأخير أن يشيّد هناك حصناً لمناوشة عدوّته «قشتالة»، إضافة إلى الالتزام بتسوية حقوق متروك الهالكين من الفرنسيّين بالمغرب، وكذلك تقديم المساعدة للمراكب التي تضطرّ للالتجاء للساحل المغربي، وتسهيل مهمّة تبادل الأسرى بين الطرفيْن المغربي والفرنسي.

وقد أبرم هذه المعاهدة عن «نَڤارا» السفير الفرنسي ميلتشيور السابق الذكر، وتوجد نصوصها الكاملة في مجموعة دوكاستري، ومنها ننقل كنموذج للاتفاقيات الدولية للمغرب[37] :

«الحمد للّه وحده، فمن أمير المؤمنين، المؤيّد بالنصر والتمكين، والفتح المبين، الشريف الحسني أحسن اللّه تعالى إليه، وأيّد بعزيز نصره أمره، وأعزّ بتأييده نصره، وأسعد زمانه المبارك وعصره، وأبقى فخره وأعلى أمره، وأظهره وأيّده على ما أولاه وخلّد ملكه، وأطال في السعادة عمره، إنه وليّ ذلك».

اقتضت رغبة رسول ملك الروم ببلاد «أنباره»، واسم الرسول المذكور بلشيور بايس دو شبيدو أن يساعدهم مولانا أمير المؤمنين نصره اللّه تعالى على ما طلبوه منه من الصلح التام الشامل العام المتّصل على الدوام، المنوط بالمعاونة

والمعاضدة بين الفريقين في البرّ والبحر وينبرم ذلك بالأيمان المغلظة مستمرّاً معهما، ومع أولادهما حسبما بلغ الرسول المذكور عن ضيفه المذكور، وعن ابنه وأكبر أولاده صاحب بندومة، Vendôme [38].

فما وقع عليه الصلح المذكور، وانبرم به أن يعطي القبطان المذكور نائباً عن أضيافه المذكورين لمولانا أمير المؤمنين نصره اللّه تعالى خمسمائة رجل من النصارى يسعوْن بين يديه بالخدمة، النصف من العُدّة المذكورة تكون سلاحها المدفع والسيف والقلمون (غطاء الرأس) والبطاش (خَنْجَر) مع كل أحد، وسلاح كل رجل من النصف الآخر، رمح بلنز (بلدة بلنز تجلب منها الرماح)، ومصفح وقلمون، وسيف، وبطاش، ويقدمهما رجلان من أجود القبطانات، وأمير المؤمنين أيده اللّه ونصره يُجري لهم ما يقوم بهم من المرتّب لجميعهم.

ويأتي القبطان المذكور رسولاً وسفيراً بثلاثين رجلاً أَلَبَديروش Alabaderos تسير أمام أمير المؤمنين بأيديها الرِّماح أسنّتها أمثال الشواقير.

ومع ذلك عشرة من الفرسان عليهم مصفحات الحديد سابغة من الأعلى إلى الأسفل، وكل فارس معه حصانان من خيل فرنصية مجلّلة بأرماش (دروع) الحديد كفرسانها.

وتحمل الرسول المذكورة لأمير المؤمنين بإتيان كلّ ما يريده من العُدّة والسلاح من الأنفاظ والمدافع والرماح البلنز بما تساويه في بلاد النصارى أو بمصانعها ليصنع أمير المؤمنين ما يريد من ذلك.

وما يحتاجه من الأجفان يأتون بها من المرسى الذي يريده، وعلى أن ما يأتون به من الأنفاظ التي يحتاجها أمير المؤمنين نصره اللّه يعطيهم قدرَها وزناً من النحاس.

وعلى أن يعطيهم أميرُ المؤمنين نصره اللّه تعالى مرسى «القصر الصغير» ليبتنوا عليها حصناً يتحصّنون به لقتال عدوّهم وأعداء أمير المؤمنين نصره اللّه تعالى، ويعمرونه بسكناهم وينتفعون بما يُحدثونه فيه من الغرس والبناء والحرث ورعاية المواشي، ويسقط عنهم فيه كلّ وظيف، ويأذن لهم أمير المؤمنين نصره اللّه تعالى باتخاذ سوق تعمر يوماً في الأسبوع، ويسرح لهم أمير المؤمنين إذنه العالي بما يحتاجون إليه من معلّمي البنيان و«رجال الشغل» ، والأجرة في ذلك عليهم حتى يكملوا بناءهم ويهيّئوا المرسى المذكورة، ويسهل فيها السبيل لدخول الأجفان، كما أن أمير المؤمنين نصره اللّه تعالى، يأمر لهم برجالٍ يحرسونهم من العدوّ ليلاً ونهاراً حتى يفرغوا من بنائهم.

وأن من أراد الغزو من المسلمين مع النصارى الفرنسيّين في أجفانهم يأخذون حصّتهم ممّا يغنمونه، وأن جميع أجفان النصارى الفرنسية كانوا تجّاراً أو غزاوةً إذا ألجأهم عدوّ أو جاءوا تجاراً، فإنهم يدخلون حيث يمكنهم من مراسي المسلمين في بلاد أمير المؤمنين أيده اللّه تعالى، وإن كل من يموت من تجار الفرنسيين ببلاد أميرالمؤمنين نصره اللّه تعالى يجمع متروكه حتى يدفع لمن يبلغه من أمثالهم[39].

وما تكسره الرياح من سفن الفرنسيين في جميع أحكام أمير المؤمنين، نصره اللّه تعالى، لايؤخذ لهم منه شيء، لا سلع ولا رجال، ويعينهم في استخراج ذلك المسلمون بأجرتهم فيما يستخرجونه، ويرجعون بذلك مؤمَّنين من غير معارض، وذلك عهد أجرى لجميع الفرنسيين من أيّ حكم كانوا، في حكم ملك آنباره، أو حكم ملك فرانسة لكونه عَمَّ الذي وقع معه الصلح بعد أن التزم كلّ ضرر أو إذاية تصدر من جانب عمّه سلطان فرانسة.

وأن جميع أسارى فرانسة الذين تحت حكم أمير المؤمنين نصره اللّه تعالى عند غيره من بلاده يعطون في فدائه ثمانين أوقية ثقيلة، لكل أسير، ويعطون ثمن

ذلك عدةً وسلاحاً مصنوعاً، وأنه لا يمنع أحد عنده (وجود) أسير فرنسي حيثما وجد في بلاد أمير المؤمنين نصره اللّه.

وأنهم إن جاؤوا بأساري من قشتالة أو برتغال فإن مولانا نصره اللّه تعالى يعوض لهم مكانهم أسارَى فرنسيّين...

ومتى استصرخهم أميرالمؤمنين يُمدونه بما يحتاجه من القوى والجند في البحر والبرّ.

وأن لا يتعرّضوا لتجار النصارى من غيرهم، الذين بأيديهم كُتُب أمير المؤمنين نصره اللّه تعالى بالأمان، على دخول بلاده والإذن بالوفود على حضرته.

في حالة إقبالهم إلينا ورجوعهم من عندنا لا يُتعرض لهم بإذاية».

وقد كان أهم ما في هذه الاتفاقية، على ما رأينا، التنازل عن مركز «قصرالمجاز» الذي كان الفرنسيون ينوون أن يبادلوا به فيليب قطعةً من «نَڤارا» محتلّة من قبل الإسبان، بيد أن الاتفاقية لم تحقّق أهدافها، فإن الفرنسيين لم يتوصّلوا «بالقصرالصغير»[40].

ويظهر أنه نتيجة لوجود بعثة فرنسيةٍ بالعاصمة المغربية عام 1560 = 967 – 968 بقيادة مونتفور Montfort، كانت رسالة الأمان والتأمين التي حرّرت عن إذن الأمير مولاي عبد اللّه الغالب، نيابة عن والده، وقد كانت تخصّ التاجر الفرنسي روبير بْرودي Robert Brodet الذي كان يعمل لحساب فرنسا، وهي بتاريخ أواخر رجب 968 = 16 أبريل 1561 [41].

وقد كان التاجرالمذكور قام بنشاط كبير لصالح العلاقات التجارية بين البلدين كما يدلّ على ذلك الجواب الذي بعث به فيما بعد – الأمير سيدي محمد بن السلطان عبد اللّه الغالب إلى شارل التاسع من قصره بفاس الجديد، يخبر

فـيه ملك فرنسا بأن والده المقيم بمرّاكش يثني على إخلاص واستقامة روبير بْرودي. وكانت رسالة الأمير مؤرّخة بأوائل رجب 0968 = 27 مارس 1561، وقد جاء فيها علاوةً على تزكيّة التاجر الفرنسي أنه بعث إلى والده في مراكش برسالة العاهل الفرنسي، وأن ملك المغرب أجاب بما يلي :

إنه يعتزم إعطاءَ شارل امتياز، شراء السكر المغربي، شريطة أداء الثمن الموجود الآن بالمغرب، مع إضافة نسبةٍ في المائة يتفق الطرفان على تحديدها، وفيما يتعلق بالنحاس المغربي، فإن العاهل المغربي يقبل اقتراحات ملك فرنسا، شريطةً أن يكون الثمن من المعدّات الحربية، وأن مبدأ إعطاء الامتياز لفرنسا يقضي على هذه الأخيرة أن تقتني سائر حاجياتها من المملكة المغربية[42].

ولا بدّ لنا أن لا ننسى ونحن نذكر هذه البعثة الدبلوماسية التي وردت من مملكة نَاڤارا على بلاط فاس عام 966 = 1559، لا ننسى أن نذكر حدثاً هامّاً ارتبط بهذه السفارة التي قام بدور الترجمة فيها بين الطرفين السيد بار دو لانسي Barre de Lancy، حدثاً أثار انتباهنا إلى عمل حضاريّ هامّ في تاريخ المغرب الإقليمي، ويتعلق الأمر بإشارةٍ وردت في رسالة جيوفروي دو نواد Jeoffrouy de Nuade الذي كان ضمن البعثة الفرنسية المذكورة إلى المغرب... رسالة بعثها من قادس بتاريخ 3 شتنبر 1560.

لقد كانت البعثة على ما نعرف نزلت في مرسى أگادير وأخذت الطريق برّاً إلى مدينة فاس للتفاوض مع العاهل المغربي، لكن جيوفروي دو بواد، أحسّ بوعكةٍ في صحّته فبقي بالعاصمة فاس للعلاج.

وبعد أن شُفي من مرضه أخذ طريقه – وهذا مهمّ – على متن مركب ورد على ميناء فاس محمّلاً بالسلع ومستعداً لحمل بعض البضائع المشحونة إلى مارسيليا.

لقد نبهتنا هذه المعلومة الثمينة إلى أنه كان هناك مرسى نهري على ضفاف وادي سبو، على مقْربة من فاس، في خولان القريبة من الحمة المعروفة تحت اسم سيدي حرازم...

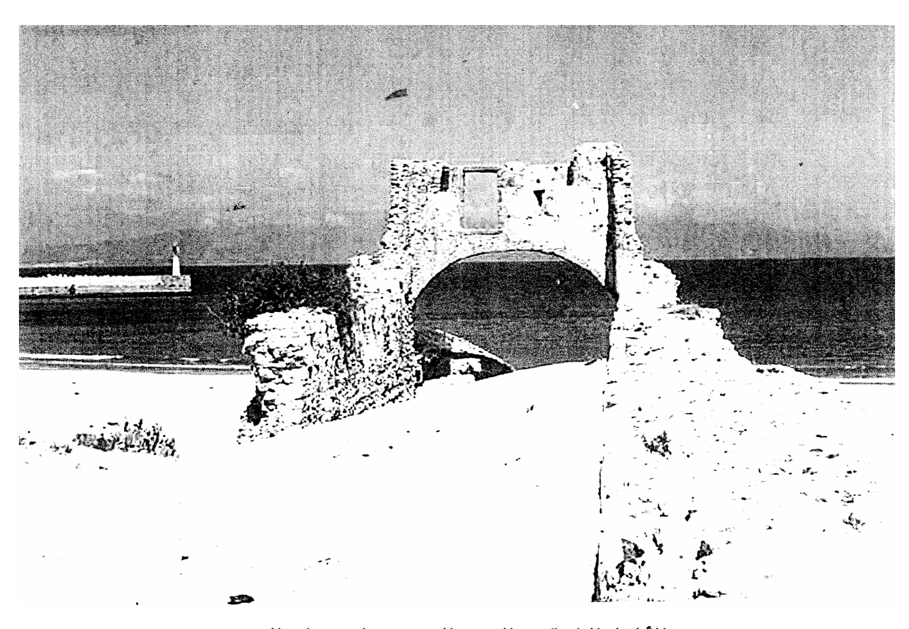
إنه الميناء الذي ورد الحديث عنه في «جَنَى زهْرة الآس» لأبي علي الحسن الجزنائي. والذي كان منذ العصر الوسيط نافذَة فاس على المحيط الأطلسي والبحر المتوسط على ما أسلفناه عند الحديث عن اهتمام الخليفة عبد المؤمن بأمر الموانىء.

ولا بدّ أن نشير في ختام هذا العرض إلى الوقْفة الكبرى التي كانت للسلطان المولى إسماعيل، وهو يُجلي بريطانيا العظمى عن طنجة عام 1094 = 1683 [(43)].

لقد كان حُلم انجلترا – لكي تملك ممرّ بوغاز جبل طارق – أن يمتدّ نفوذها في الضفّة الأخرى بما فيها طنجة ومدينة «القصر الصغير»، لكن السلطان المولى إسماعيل فوَّت عليها الفرصة بإجلائها نهائياً عن المملكة المغربية.

ويتأكّد أنه منذ ذلك التاريخ بقي المكان على ما كان عليه من غير أن تكون هنا محاولة لإعادة الحياة إليه، ولقد تركه السكان وهجروه... ولم يبق فيه ممّا يثير الانتباه سوى الأطلال المتمثّلة في بعض الأقواس (ربما قوس باب البحر) والنواظر (جمع ناظور)، والمستودعات والأسوار التي كانت تحمي الميناء. وكأن تلك الآثار لم تيأس من انبعاث حاسةٍ وطنيةٍ تجدّد لها حيويتها ونشاطها.

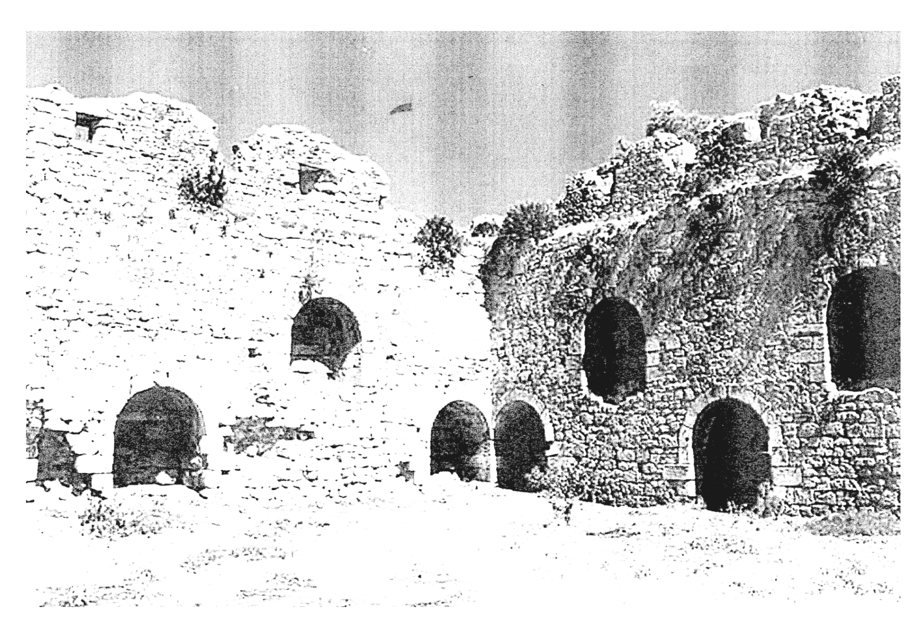
والمُفرح اليوم – كما أشرنا في ديباجة العرض – أن المنطقة بكاملها تتطلّع لإنجاز مشاريعَ عملاقةٍ وازنةٍ واعدةٍ تشمل مختلف الأقطاب الهامّة التي يحتضنها شمال المغرب من أجل غدٍ أفضل لهذا الثغر الذي كان – ولفترة مديدة – الباب المفضّل للمغرب لربط علاقاته بأوروبّا، وبالعالم الخارجي، غدٍ أفضلَ جدير بماضي المغرب وطموحاته التي تضرب في جذور التاريخ ...



من الأطلال الباقية في القصر الصغير، هل هو باب البحر ؟



من الأطلال الباقية في القصر الصغير، هل هي بروج لمراقبة البحر ؟



من الأطلال الباقية في القصر الصغير، هل هي بقايا للمسجد أو الحمام ؟



من الأطلال الباقية في القصر الصغير، هل هي قاعدة لبئر ؟

الهوامش

1) ينبغي أن نذكر أن هناك أيضاً مدينة «القصر الكبير»، الذي كان يعرف بقصر «كتامة»، وقصر «صنهاجة»، وقصر «عبد الكريم». وقد نعت بالكبير لأنه أصبح في صدر المائة العاشرة للهجرة = القرن السادس عشر الميلادي سوقاً مشتركة بين المغاربة والبرتغال على مايذكر كتاب «مرآة المحاسن».

2) عبد الهادي التازي : «التاريخ الدبلوماسي للمغرب»، ج 3، ص 63/47، رقم الإيداع القانوني 1986/25 مطابع فضالة المحمّدية.

3) الناصري : كتاب «الاستقصا لأخبار دولة المغرب الأقصى»، ج 1، 68 طبعة دار الكتاب، الدار البيضاء 1954.

4) الزياني : «الترجمة الكبرى في أخبارالمعمور برّاً وبحراً»، تحقيق عبد الكريم الفيلالي– نشر وزارة الأنباء – الرباط 1387 = 1967، ص 80.

5) أبو عُبيد البكري : كتاب «المغرب في ذكر بلاد إفريقية والمغرب»، ص 104، ترجمة MAC GU CIN DE Slaane, Paris, 1965 P205.

6) «البريد اثنا عشر ميلاً تقريباً».

7) كتاب «الاستبصار»، نشر وتعليق الدكتور سعْد زغلول عبد الحميد، دار النشر المغربية – البيضاء 1985، ص 138.

8) الإدريسي : «نزهة المشتاق في اختراق الآفاق»، طبعة المعهد الجامعي للدراسات الشرقية، نابولي – روما ج 5– «الروض المعطار في أخبار الأقطار»، تأليف الحميري، تحقيق إحسان عبّاس، مكتبة لبنان، طبعة ثانية 1984، ص 527–529.

9) الحراريق جمع حراقة : «نوع من المراكب المستعملة في الأسطول المغربي على عهد الموّحّدين»، عبد الهادي التازي : «الأسطول المغربي عبر التاريخ»، مجلة البحث العلْمي، العدد 33 محرم 1403 = نونبر 1982.

10) عبد الهادي التازي: «التاريخ الدبلوماسي للمغرب»، ج 5 ص 81 – 86، رقم الإيداع القانوني : 2، 1986، مصدر سابق.

11) «المنّ بالإمامة على المستضعفين بأن جعلهم اللّه أئمّةً ، وجعلهم الوارثين، وظهور الإمام المهدي بالموحّدين على الملثّمين، وما في مساق ذلك من خلافة الإمام الخليفة أميرالمؤمنين وآخر الخلفاء الراشدين»، تقديم وتحقيق د. عبد الهادي التازي، قدّمة كأطروحة لنيل دبلوم الدراسات العليا بجامعة محمد الخامس، كلية الآداب، وكانت أوّل رسالة قدّمت للجامعة المغربية العصرية مساء 28 يبراير 1963، الطبعة الثالثة، ص.41–42، 157– 169 الخ.

12) يراجع كتاب «المعجب» لعبد الواحد المراكشي، ص 244. و«البيان المغرب» لابن عذاري، ص 104.

13) المنّ بالإمامة، مصدر سابق المقدمة، ص 44.

14) كتاب: «زهرة الآس في بناء مدينة فاس»، تأليف الإمام أبي الحسن علي الجزنائي، طبع باعتناء البروفيسور ألفريد بيل بالجزائر Agfred Bel-Alger 1923، الصفحات بالعربية 27– الترجمة الفرنسية 68.

15) الناصري: «الاستقصا»، مصدر سابق، ج 1، ص 179– 180، ج 4، ص 114.

16) «زهرة الآس» للجزائري، مصدر سالف الذكر، عبد الهادي التازي: «ميناء فاس في المصادر المغربية والأجنبية»، مجلة أكاديمية المملكة المغربية، العدد 17 سنة 2000، ص 25.

17) ينبغي التنبيه إلى أن نعت (السيد) في البروتوكول الموحّدي يعني الخليفة أو الأمير أو أحد أفراد الأسرة المتنفذة، بينما كان نعت الشيخ يعني إطاراً معيّناً من أطر الدولة على ما هو معلوم ، انظر مقدمة كتاب «المنّ بالإمامة».

18) «المنّ بالإمامة»، ص 220.

19) «المنّ بالإمامة»، ص 328، تعليق 1، مصدر سابق.

20) «المن بالإمامة»، ص 334 – 340.

21) مصطلح «الظهير»، ظهر منذ عهد الموحّدين، كما نرى ويجمع على ظهائر، وهو يعني المرسوم الخلافي، أو الملكي، وما يزال المصطلح إلى اليوم مستعملاً في الأدب الإداري بالمملكة المغربية.

22) – هذا التأليف – صدر عن دار الغرب الإسلامي، بيروت – لبنان 1408= 1985.

23) «المن بالإمامة»، ص 350.

24) عبد الهادي التازي: «التاريخ الدبلوماسي للمغرب»، ج 6، ص 58 وما بعدها.

25) عبد الهادي التازي: «التاريخ الدبلوماسي للمغرب»، ج 6، ص 79.

26) «الاستقصا» II، 207.

27) «الاستقصا» III، 38 – 39.

28) عبد الهادي التازي: «التاريخ الدبلوماسي للمغرب»، ج 7، ص 63 – 64، ص 190–191.

29) «الاستقصا» III، ص 58.

30) عبد الهادي التازي: «التاريخ الدبلوماسي للمغرب»، ج 7، ص71–72.

Jean-leon L'Africain : Description de l'Afrique, Arad. Par A.E. Paulard - Paris, 1955 T.1 P. 265-268.

31) الحسن ابن الوزان (ليون الإفريقي) : «وصف إفريقيا»، ترجمة محمد حجّي ومحمد الأخضر، طبعة ثانية، دار الغرب الإسلامي، 1983، ج 1، ص 316.

32) عبد الهادي التازي : «الثغور المغربية المحتلة بين المواجهة المسلّحة والتدخل الدبلوماسي»، مجلّد البحث العلْمي 1395= 1975.

33) G. Yver : Alkasr Al Saghir. ENC. ISL AM .2 ED.، أحمد صالح الطاهري : «القصر الصغير»، معْلمة المغرب، إنتاج الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر 1425–2004، ج 19، ص 66-41.

34) عبد الهادي التازي : «التاريخ الدبلوماسي للمغرب» 164/8، مصدر سابق، صفحة 164–165–168 إلى 170.

35) Hesp. 1921, P.232 S.I.H.M, France T. I Partie 1 P.170.

36) Charles Pez: Les Rois de France et le Maroc -25-26.

37) De Castries: S.I.H.M France. Tome I Premier Partie, P.178.

38) يلاحظ أن الاتفاقيات قد تصحب بأداء اليمين من الطرفين لتعزيز مضمونها، كما يلاحظ مبدأ تحديد أمد الاتفاقية التي نراها هنا تمتد طوال أيام الملك وأولاده، هذا إلى ملاحظةِ استعمال مصطلح «ضيف» ويقصدون به (الملك)، وهومصطلح جميل ظلّت تستعمله الرسائل الدبلوماسية.

39) هذا مبدأ من مبادىء الفقه الإسلامي، ومن صلب تعليمات الإسلام، وقد كان من أبرز المبادىء التي لفتت أنظار المهتمّين بالقانون الدولي، حيث كان العمل جارياً على أن الأجانب إذا توفوا في البلاد ، فإن متروكهم يرجع إلى صاحب البلاد !

40) Hesp. 1951, P.356.

41) كتب «تاريخ رسالة الأمان» هذه بالقلم الرومي أو الفاسي، (انظر المجلّد 2 من «التاريخ الدبلوماسي للمغرب»، ص 41– 60).

42) عبد الهادي التازي : «التاريخ الدبلوماسي للمغرب»، ج 7، ص 70. S.I.H.M - France, S.I.T.3P.P.746.

43) عبد الهادي التازي : «أسباب إخلاء البريطانيّين لطنجة»، حديث قدّم لأكاديمية المملكة المغربية يوم الخميس 21 ربيع الثاني 12/1424 يونيه 2003.

الصراع بين التومرتيين
وعبد المومن

محمد بنشريفة

دعاني إلى تناول هذا الموضوع في حديث الخميس أني عثرت على رسائل موحّدية جديدة تكرّر فيها ورود اسم ينعت بلقب السيد، وهو اللقب الرسمي الذي ينعت به بنو عبد المومن، هذا الاسم هو السيد أبو حفص عمر بن عيسى. وتذكر الرسائل أنه كان واليا على ولاية شاطبة في شرق الأندلس. ولما رجعت إلى الحوليات التاريخية وفي مقدمتها «البيان المُعرب» لم أجد لهذا الاسم ذكرا بين أسماء الولاة الذين أسندت إليهم ولايات في المغرب والأندلس وإفريقية في عهد الموحدين. ومن حسن الحظ أننا وجدنا معلومات حوله في مجموع الرسائل الموحّدية التي ذكرتها آنفا وعنوانها «نور الكمائم وسجع الحمائم» للكاتب أبي بكر عبد الرحمن بن محمد الشاطبي الذي كان كاتبا لدى السيد أبي حفص عمر بن عيسى خلال مدة ولايته على شاطبة. ولو لم يصل إلينا مجموع الرسائل المذكور لظل هذا السيد مجهول الاسم منسي الذكر.

لكن لماذا الحديث عنه في موضوع الصراع بين التومرتيين وعبد المومن. والجواب أنه تبيّن من الرسائل المشار إليها أن السيد أبا حفص عمر ابن عيسى هو تومرتي من جهة الأب وومني من جهة الأم، فعيسى المذكور في اسمه هو

الشيخ أبو موسى عيسى بن ومغار الهرغي أخو المهدي بن تومرت، أما أمّه فبنت عبد المومن. وقد عرفنا هذا من قول ابن مغاور الشاطبي كاتب السيد في الاعتذار إليه، قال هذا الكاتب : «وغبت عن مجلسه أياما في نزهات ومتنزّهات، وخذ في حلال وهات، ثم صعدت إليه، وهجمت بالاعتذار إليه، وأنشدته :

يا سيداً أحرز شأوا العلى   في عفوه الأبعد من شدّه
ومن غدا المجد له حلّةً   من عمّه المهدي أو جدّه
عبدكم الآبق مستوحش   يعثر للخجلة في برده
فابذل له العتبى ودع عتبه   ما دامت الأعذار من جنده

فقال السيد : قد قبلنا اعتذارك، وعرفنا أخبارك».

فمن قول هذا الكاتب الشاعر : «من عمه المهدي أو جده» استفدنا أن أبا حفص عمر بن عيسى هو ابن أخي المهدي بن تومرت وسبط عبد المومن بن علي. وتقدم الرسائل دليلا ثانيا هو قول ابن مغاور متحدثا عن وفاة السيد أبي حفص : «واتصلت وفاته رحمه الله بابن خاله السيد الأجل الأفضل أبي الربيع ابن السيد الأكرم أبي محمد ابن الخليفة الأعظم أمير المومنين وهو ببلنسية حرسها الله فركض طرفه وأجهده، رجاء أن يدركه قبل أن يودع لحده» وفي المرثية التي ألقاها ابن مغاور عند وقوف أبي الربيع على قبره يخاطبه قائلا :

يا سليل الخال صبراً بعده   أنت أعلى أن نسلّى وأجلّ

والآن وقد عرفنا أن أبا حفص عيسى بن عمر هو ولد عيسى أخي المهدي الذي ثار على عبد المومن ودبر مع أخيه مؤامرة ضده لنتحدث عمّا كان من أمرهما.

لم يكن للمهدي ابن تومرت صاحب الدعوة ومؤسس الحركة ولد، فقد كان كما قيل حصورا وكان له ثلاثة إخوة هم عيسى وعبد العزيز وأحمد. فأما أحمد

فكان كفيفا عاجزا لا يقدر على شيء، وأما عيسى وعبد العزيز فقد كانا طامحين إلى السلطة طامعين في الأمر متشوفين إلى خلافة المهدي بكثير ولا يوجد ما يشير إلى طبيعة العلاقة بينهما وبين أخيهما الأكبر، وكل ما هنالك أن البيدق مؤرخ المهدي وحركته ذكر هذين الأخوين مع أخيهما الكفيف في «أهل دار الإمام» الذين يسمون اختصارا بأهل الدار ولكنهم يجيئون في آخر القائمة التي تشتمل على تسعة عشر اسما يدعى كل واحد منهم بلقب الشيخ. ويبدو أن المهدي بن تومرت لم يكن يعطي الأسبقية لقرابة النسب أو عصبية القبيل، وقد استبدل هذا بنظام الصحبة وقانون التآخي، فقد آخى بين عدد من أصحابه وبين هرغة قبيلته مستلهما في ذلك السيرة النبوية في التآخي بين المهاجرين والأنصار وممن آخى بينهم وبين قبيلته عبد المومن بن علي الكومي الزناتي الذي كان لقيه المهدي بملالة عندما كان راجعا من الشرق وتوسم فيه ما توسم فاصطحبه معه وأصبح من طلبته النابغين وأصحابه الأقربين وكتب له أن يرث علمه ويكون خليفته لسابقته في خدمة الحركة الموحدية وحماسته وشجاعته ونباهته وكفاءته ومواهبه القيادية. وينسب إليه الباحثون «استراتيجية» قامت على عدم مواجهة المرابطين في السهول إلا بعد السيطرة على الجبال المحيطة بها لتطويقها. وقد أدى نجاحه في هذه «الستراتيجية» إلى نهاية دولة المرابطين. ومع هذا فإن عبد المومن رغم تبني الهرغيين له وتزوجه منهم فإنه ظل في نظرهم أجنبيا ولم يكن قبوله لخلافة المهدي أمرا سهلا. وقد بقي موت المهدي مكتوما ثلاث سنين من سنة 524 هـ إلى سنة 526 هـ ولم يعلن عن وفاته إلا بعد التوصل إلى حل تحدث عنه الإخباري ابن أبي زرع فقال :

«لما مات المهدي تشوف كل واحد من العشرة إلى الخلافة بعده، وكانوا من قبائل شتى، وأحبت كل قبيلة من قبائل الموحدين أن يكون الخليفة منها وأن لا يلي عليها أحد من غيرها فتنافسوا في ذلك وتحاسدوا فاجتمع العشرة والخمسون وتآمروا بينهم وخافوا أن تفسد كلمتهم ويتفرق جمعهم فاتفقوا على

خلافة عبد المومن لكونه غريبا بينهم ليس منهم مع ما كانوا يرون من ميل المهدي إليه وثنائه عليه فبايعوه».

وقد رعى عبد المومن بعد ذلك لأصحاب المهدي وقرابته مصالحهم. ذكر ابن عذاري أنه لم يزل منذ وفاة المهدي يتألف عبد العزيز وعيس أخوي المهدي ويحسن إليهما بالإحسان التام والإنعام العام، وجاء في رسالة صادرة عن عبد المومن من إنشاء كاتبه أبي جعفر ابن عطية ما يلي : «ولم نزل بعد الإمام المعصوم المهدي المعلوم رضي الله عنه من أول هذا الزمن نحملهم في حجر الكفالة والكفاية، ونجريهم بمجاري العناية والحفاية ونسعى في تدريجهم على مدارج المعرفة والدراية، ونرى وصل أرحامهم من جملة ما يجب لحرمة المهدي رضي الله عنه من الحفظ والرعاية» ويفهم مما ورد في هذه الرسالة التي سنعود إلى الحديث عنها أن أخوي المهدي كان عند وفاته شابين، فقد جاء فيها : «ونحن مع الأخذ بأيديهم وكفهم عما يرديهم نرجو أن شعب الجنون من شبابهم تسكن ومستأنف الأحوال من قبيح آدابهم يحسن». ومن جملة استئلاف عبد المومن لهذين الأخوين أنه زوج بنته لعيسى منهما، وقد كان لعبد المومن بنتان هما صفية وعائشة زوّج أحداهما لعبد الله بن وانودين من قادته العسكريين وزوج الأخرى لعيسى أخي المهدي تألفا له. لكن أخوي المهدي كانا يدلان بأخوتهما للمهدي ويتجرآن على عبد المومن ويخالفان أمره. ذكر المؤرخ ابن عذاري أن عبد المومن لما تغلَّب على مراكش ودخلها سنة 541 هـ جمعت زينب بنت علي بن يوسف جميع مالها وذخائرها ورفعته إلى عبد المومن فحمد فعلها ونفذ أمره ألا يباع من بنات من معها، لكن أخوي المهدي عيسى وعبد العزيز أخذا منها بنتين كرها على الخليفة، وهذا أول حضور وقفنا عليه لأخوي المهدي في الفتوحات العسكرية. والحضور الثاني لهما في حركات الموحدين كان بالأندلس في نفس السنة تقريبا، فقد كانا هما ويَصْلاتن ابن عمهما أو صهرهما ضمن الجيش الذي دخل اشبيلية سنة 541 هـ وذلك بعد فتح مراكش.

وقد تحدث المؤرخ ابن عذاري طويلا عن قبيح فعلهما وسوء سلوكهما ونقل عن المؤرخ ابن عبد الملك المراكشي ما يلي قال :

«لما وصل عبد العزيز وعيسى إلى إشبيلية مع عسكر الموحّدين الغازين نظر الناس حيث ينزلونهم للسكنى فاتفق الرأي على حومة الجبانة من داخل إشبيلية ليكونوا قريبا من قصر ابن عباد حيث سكنه أشياخ الموحدين كأبي يحيى بن الجبر وأبي إسحاق براز الناظر في المخزن بالأمر العالي ليتصل الموحدون بعضهم ببعض، فنزلوا فيها فلم يحفظوا سكناها وابتدأوا بحرق سقفها وعمل أصاطب (اصطبلات) من بيوتها لدوابهم، وكانوا قوم سوء، ففسدت الديار في أقرب مدة واستطالت أيدي أتباعهم على الأندلسيين المجاورين لهم ففروا أمامهم وساءت حال أهل إشبيلية بهم»، ويبدو أن عبد المومن في هذا التاريخ كان يتبع مع «آل الشيخ» كما كانوا يدعون، سياسة الترضية لهما ولمن يسندهما من الهرغيين، وهذا ما يفسر لنا وجودهما كقائدين في هذا الجيش الذي دخل إشبيلية. ولسنا ندري هل تركا إشبيلية باختيارهما بعد أن عاثا فيها فسادا، كما يقول المؤرخون، أم أنهما اضطرا إلى الخروج منها حين ساءت أحوالهما فرجعا إلى مراكش ومعهما يَصْلاتن. وقد بعث عبد المومن قائدا محنكا من أهل خمسين ليكون واليا على إشبيلية ويصلح ما أفسده أخوا المهدي حسب الروايات التي كتبت بعد أن تمكن عبد المومن من القضاء عليهما وقد بدأ أولاً بيَصْليتن الذي كان يحرك الأخوين ويحرضهما على عبد المومن ويدفعهما إلى خلع الطاعة. وكان – كما جاء في «البيان المغرب» لابن عذاري إذا دخل مجلس الأمر العالي – يعني عبد المومن – دخل قاطبا، وإذا خرج خرج غاضبا فيستريح، بذم الأمر بالتصريح، وينسب إليه كل قبيح، حتى فشا سره وسر أصحابه، ووضح وضوح الشمس غدره وغدر أترابه». ولما توجه عبد المومن بجيش الموحدين إلى فتح بجاية وجهاتها سنة 546 هـ وكان من قادة هذا الجيش يصلاتن وابن وانودين صهر عبد المومن تنازع الأخير مع يصلاتن فقال هذا : ما

حمقك إلا الذي أعطاك وقتلوه. ولما بلغ عبد المومن ما قال يصلاتن وما فعل غضب وأمر من تحيل في القبض عليه بحيلة حكاها البيدق فتم اعتقاله وحمل إلى سبتة وضرب عنقه وصلب سنة 546 هـ. وقد أثار إعدامه غضب قبيلته هرغة وأهل تينمل فأعلنوا في سنة 548 هـ عصيانهم فقتلهم عبد المومن وهجر بني أمغار – يعني أخوي المهدي – وسجنهما ثم عفا عنهما وسرحهما ونفاهما إلى فاس على أن يختار لهما خير منزل وأمر لهما – كما في رسائل موحدية – بما يقوم بهما وجميع أهليهما وبنيهما «من المؤاسات، والمحترث والجنات». ولعل عبد المومن راعى في هذا قرابتهما من المهدي وعلاقة المصاهرة، ولكن هذين الأخوين ظلا متربصين ينتظران الفرصة، وقد سنحت لهما عندما ترك عبد المومن مراكش وأقام في سلا وأعلن فيها سنة 548 هـ ولاية العهد لولده أبي عبد الله محمد، وعين أولاده ولاة على ولايات المغرب والأندلس، وكان بعضهم ما يزال في مرحلة التعلم فعين لهم من يعلمهم ويدربهم، وهنا تأكد لأخوي المهدي أن عبد المومن رد المهدوية الموحدية دولة مومنية فما كان منهم إلا أن كاتبوا أتباعهم واتفقوا معهم على خطة شرحها بتفصيل المؤرخ البيدق – وهو شاهد على ذلك العصر – ووصفها ابن عطية في رسالته التي سنشير إليها وذكرها كذلك ابن عذاري. وقد تمكن الأخوان من الخروج من فاس رغم الحراسة عليهما التي كلف بها الجياني عامل فاس حينئذ وسلكا الطريق التي تمر من تادلا عدوا ليلا ونهارا لم يتوقفا إلا عند أنصار لهم بتادلا أضافوهم وزودوهم. ويذكر البيدق وابن عذاري انهم لما وصلوا إلى مراكش نزلوا ببحيرتهم التي بباب الدباغين وذبحوا بقرة ووجّهوا عن إخوتهم وأعطوهم «البركة» ثم دخلوا مراكش وقت الفجر وقصدوا الجامع حيث يصلي الوالي الذي تركه عبد المومن نائبا فطلبوا منه مفاتيح القصبة أو القصر فامتنع فأمروا عبيدهم فضربوه وقتلوه وأحدثوا أحداثا ولكن حركتهم باءت أخيرا بالفشل لسوء تدبيرهم ووقوف السوقة في وجوههم وخذلان أنصارهم لهم كما تقول المصادر التي تزعم أن السوقة تغلبت عليهم فقتلت عبيدهم بسوق الصباغين

وقتلت عبد العزيز عند باب الدباغين وقتلت عيسى عند باب ايلان وقتلت كاتبهم بباب أغمات. حدث هذا وعبد المومن في سلا ولما كتب إليه عامله على فاس يعلمه بخروج الأخوين من فاس وجه وزيره أحمد بن عطية ليصدهم عن تعديهم، ويردهم عن التغيير الذي يرديهم».

كما تقول رسالته ولكنه لم يصل إلى مراكش حتى كان الأمر قضي أما عبد المومن فقد ظل يستطلع ما حدث إلى أن وصله الخبر وهو في الطريق إلى مراكش ولما حلّ بها ووقف على الوثائق التي عثر عليها في دور أخوي المهدي وكانت تحتوي على أسماء أتباعهما قبض عليهم وقتلوا وكان عددهم ثلاثمائة.

هذا وفي «المعجب» لعبد الواحد المراكشي رواية أخرى لهذه الحادثة مخالفة لرواية البيدق وابن عذاري التي تشهد لها رسالة رسمية ديوانية، فقد وجه عبد المومن في أعقاب هذه الحادثة رسالة إعلامية إلى جميع البلدان من إنشاء الوزير الكاتب أبي جعفر ابن عطية شرح فيها أسباب الحادثة وظروفها وهي طويلة توجد في مجموع «رسائل موحدية» التي نشرها ليفي بروفنسال وهي تبدأ بشكر الله «على ما وطأ أمره العزيز ومكّنه، وأضعف به كيد الشيطان وأوهنه» ومما جاء في هذه البداية قوله : «وقد تجد الآن من نصر الله وفتحه، وما تعجز القوى البشرية عن شرحه» ثم تنتقل إلى الموضوع فتقول : «وذلكم أن الأشقياء فلانا وفلانا وأصحابهما كانت نفوسهم الخبيثة كامنة على أذاها وعيونهم السخينة نائمة على قذاها». ثم تتحدث الرسالة عما قدمه عبد المومن إليهم وكيف أنه أخذ بأيديهم في شبابهم فلم يكونوا ينتفعون بالتذكير أو يستمعون إلى التنبيه حتى إنهم انتبذوا عن أمر المهدي بالعراء وكلما ارتفعت أسنانهم إلى أطوار الكهولة هوى بهم حرمانهم في غيابات الغفلة والذهول، وتذكر الرسالة بعد هذا كيف كان يوسع لهم في الأرزاق المنعمة والخيرات المتممة والمنازل المكرمة والخيل المسومة فلا يطيب لهم إلا المال الحرام. وجاء في الرسالة بعد هذا أنه

لما لم ينفع فيهم نصح ولا وعظ هجروا ثم رعي ذمامهم فعفى عنهم وبين لهم أن الذي يثبت به شرفهم، ويرعى معه أولهم السابق وسلفهم إنما هو الاستمساك بعروة الدين، واتباع أمر المهدي على الثلج واليقين ونهوا عن مخالطة الأوباش فأظهروا التوبة ثم عادوا على اثر ذلك لما نهوا عنه وهجروا مرة بعد مرة فعادوا إلى سيئاتهم كرة بعد كرة. وتشير الرسالة اثر ذلك إلى لجوئهم إلى السحر والكهانة والنجامة لمعرفة المغيبات فتقول : «واستبطنوا من سحرتهم وكهانهم شر فئة وأسوأ عثرة، وتردّدت عقولهم المعقولة بين نفاثة في عقدها وعاكف على ارتقاب القرانات وترصدها وحاكم على غيب الله بخروج الأشكال على ارتقاب القرانات وترصدها وحاكم على غيب الله بخروج الأشكال من الأشكال وتولدها». وتقول الرسالة انهم بهذا كانوا يرتقبون أمرا كانوا يدعون إليه سرا ومع هذا ظل عبد المومن يحسن الظن بهم ويعاملهم بالجميل فلم يزدهم الرفق بهم ورجاء الخير فيهم إلا نفاقا وطغيانا.

ومن أهم فقرات هذه الرسالة تلك التي تشير فيما يبدو إلى المؤامرة التي كانت ستقضي على عبد المومن لولا أن فداه أحد المخلصين له الذي مات بدله في المكان الذي كان سيغتال فيه، وكان لأخوي المهدي ضلع فيها. وتقول الرسالة إنها لما اكتشفت قتل جيمع المشاركين فيها وأبقي على أخوي المهدي واكتفي باعتقالهما ثم أطلق سراحهما ونفيا إلى فاس، وتحكي ما وقع منهما بعد إعلان ولاية العهد التي كما تقول الرسالة «قطعت آمالهم من اختلاسها واغتصابها» وحكاية خروجهما من فاس وما تلا ذلك من أحداث لا تختلف عما عند البيدق وابن عذاري، وهذا الأخير استقى من هذه الرسالة الرسمية. اما المراكشي صاحب «المعجب» فقد ساق رواية مخالفة ويبدو أنه اختلط عنده خبر مؤامرة الاغتيال التي نجا منها عبد المومن بخبر المؤامرة الأخيرة التي وقع فيها الهجوم على مراكش.

لقد حاولنا أن نلقي نظرة على هذا الصراع بين أخوي المهدي ومن ورائهما – فيما يبدو – طائفة من الهرغيين ولكننا نعترف أننا لا نعرف حقيقة الأمر فيها لأنه لا يوجد بين أيدينا إلا رواية واحدة عنها وهي التي دونها خدام عبد المومن.

إن إعلان البيعة لولد عبد المومن وتعيين أولاده ولاة لم يكن وحده السبب الذي دفع التومرتيين إلى تآمرهم على عبد المومن، فقد كان هناك – فيما يبدو – سبب آخر هو استدعاء عبد المومن للعرب وإقباله عليهم، كما أنه اعتمد بعد ذلك على أبناء گومية قبيلته، فلما نجا من محاولة اغتياله قرر استقدام قبيلته گومية فوصل إليه حسب كلام ابن أبي زرع أربعون ألف فارس فصار يعتمد عليهم وهو قرار أغضب الموحدين وعزز شعورهم بأن دولتهم التي قامت أسسها وتقاليدها في تنمل، والتي كانت فيها تراتبية مطبقة ونظام محترم (مجلس العشرة ومجلس الخمسين وأهل الدار) والواقع أن هذه الحادثة شكلت أزمة خطيرة في بداية دولة الموحدين وتسببت في فقدان الثقة بين الموحدين فشاع تجسس بعضهم على بعض كما يذكر ابن عذاري وحاول عبد المومن أن يعالج هذه الأزمة بزيارة ضريح المهدي في تنمل والدعوة إلى ما سمي بتخافر الموحدين والإنعام على المتخافرين، وقد كتب وزيره وكاتبه ابن عطية إلى البلدان رسالة بتخافر الموحدين.

ونرجع بعد هذا لنسأل عن مصير أولاد عيسى وعبد العزيز ولا سيما الأول إذ كان متزوجا ببنت عبد المومن. ولا تشير الحوليات إلى شيء من هذا ولكني كما ذكرت في بداية هذا الحديث وقفت على رسائل موحدية أفادت أن عبد المومن آوى بنته وكفل ولدها الذي هو سبطه فنشأ مع أخواله أولاد عبد المومن واسم هذا السبط أبو حفص عمر بن عيسي. فلما مات عبد المومن عام 558 هـ كان أبو حفص هذا في الحادية عشرة من العمر فتولاه خاله الخليفة الجديد أبو يعقوب

يوسف بن عبد المومن، ولما بلغ أبو حفص هذا العشرين سنة أو أزيد بقليل عينه خاله واليا على مدينة شاطبة وجهاتها ولكنه لم يمكث في الولاية إلا سنة وتوفي ويذكر كاتبه في الولاية ابن مغاور وكان أديبا كبيرا السن والقدر أن السيد كان آية في الأدب والسياسة ويقول فيه : «كان السيد الأجل أبو حفص عمر بن عيسى رحمه الله موطأ الأكناف عاطر الجيب، طاهر الأثواب نزيه الغيب، فاعتبط رحمه الله عند ريعان شبابه، وتألق شهابه، ابن اثنين وعشرين عاما، لم يلحقه درن عيب ولا استحق ذاما، ومضى نقي العرض، تبكيه السماء والأرض، وتندبه السنة والفرض» وقال فيه أيضا : «فلقد كان رحمه الله هينا لينا حييا زكيا كريما مقبوض يد الأخذ، مبسوط يد العطاء محفوفا بالثناء الحارس من جميع الأنحاء»، وقد أرخ ولايته شاطبة ووفاته بها فقال : «ولي شاطبة في الموفى عشرين من شهر محرم ثماني وستين وخمسمائة وتوفي فيها صبح يوم الخميس الرابع والعشرين من رجب الفرد عام تسع وستين وخمسمائة».

ولعل أبا حفص عمر بن عيسى آل الشيخ هو آخر التومرتيين.

فقْه المصالح المُرسلة
بين الاجتهاد المطلَق، والاجتهاد المقيّد

محمد الكتاني

لعل أكبر انقلاب وقع للمسلمين في الأزمنة الحديثة هو انتقالهم من العمل بالشريعة الإسلامية إلى العمل بالقانون الوضعي، الذي ظل يتسع إلى أن أخذ بمقاليد حياتهم في معظم البلاد الإسلامية، إلا ما كان يتصل بالأحوال الشخصية، أو فقه الأسرة. فهذا الانقلاب كان يعني تحول المسلمين من المنظومة الحقوقية والقيمية التي جاء بها الإسلام إلى منظومة مغايرة.

ولم يحدث هذا الانقلاب كنتيجة من نتائج الاستعمار فقط، كما يتبادر إلى الأذهان، وإنما كان هناك قبل هذا العامل سبب آخر، يتمثل فيما اعترى الفقه الإسلامي منذ القرون الأخيرة من التقليد والجمود، بعد سد باب الاجتهاد ، فأخذت السلطة الزمنية تتخلص من الالتزام بالشريعة، بدعوى أنها لا تجد في الأحكام الشرعية ما يناسب القضايا المحدثة، والمستجدات الطارئة.

وعندما حلّتِ العصور الحديثة وانفتحت المجتمعات الإسلامية على الحضارة الغربية، في نُظُمها وقوانينها وأساليب حياتها، بدا عجز الفقه الإسلامي عن مواكبة الحياة الجديدة، وحينئذ عمدت الدولة الوطنية في كل بلد إسلامي إلى

الأخذ بالقوانين الوضعية، وهو موقف اضطراري، اعتبره الكثيرون حلاًّ لا مناص عنه. ولهذا نجد الفقيه المغربي محمد بن الحسن الحجوي (1956) يقول عن هذا الاختيار : «إنه كان خيراً من تعصب لا فائدة منه، سوى العزلة، وسقوط هيبة الشريعة الإسلامية، ونبذ أحكامها كليا»[1].

غير أنه يجب أن نذَكّر في هذا الصدد أن التحول عن الشريعة الإسلامية إلى القوانين الوضعية لا يعني البتّة كون الشريعة عجزت عن مسايرة التطور، ولا أنها دون مستوى متطلبات الحياة الإنسانية، ولا أنها مفتقرة إلى مقومات القانون في أدق شروطه. وإنما وقع التخلي عنها في ظروف تاريخية موضوعية. وبالتالي فإنها تظل بحكم شمولها منظومة منضبطة، لها آلياتها المتعاملة مع المنهج القانوني في أقوى مظاهره، والقابلة للتطور والتجديد والاجتهاد في كل زمان ومكان.

إن ما حال بين الشريعة الإسلامية وبين ظهور قدراتها الذاتية، على النمو في العصور الأخيرة، وفي بداية العصر الحديث إنما هو جمود الفكر الفقهي وسد باب الاجتهاد. أو بعبارة أخرى تخلف الفقهاء في إضفاء الحيوية على الصناعة الفقهية، بوقوعهم في المختصرات والحواشي واقتصارهم على التعليم القائم على المذهبية المغلقة والترديد للنصوص التعليمية. إذ من المعلوم أن لكل قانون جوهراً يقوم عليه، وصياغة تمثل القالب المنضبط الذي يجعل من هذا القانون مدونات قابلة للتطبيق[2] فهذا الجوهر بالنسبة للشريعة الإسلامية كان وما يزال حيا وقادراً على العطاء. أما الصياغة والتقنين الملائمين للعصر، فهما اللذان تخلفا في سياق عصور سادها الجمود والاستبداد.

وإذا كانت الخلافة العثمانية (1300-699) قد وسّعت رقعة العالم الإسلامي خلال ستة قرون من حكمها، فإن خلفاءها ولاسيما سليمان القانوني كانوا أول من اتجه إلى إدخال القوانين الوضعية. برغم كون هذه الخلافة خطت خطوة هامة في سبيل تقنين أحكام المعاملات المدنية على المذهب الحنفي، وأصدرت مجلة

الأحكام العدلية مشتملة على هذا التقنين. غير أنه منذ منتصف القرن التاسع عشر أصبح الازدواج التشريعي، والقضائي في البلدان الإسلامية يسير جنبا إلى جنب مع الازدواج الثقافي واللغوي. وعلى امتداد العالم الإسلامي.[3]

ولابد من الإشارة هنا إلى أن هناك فرقا بين الشريعة، وبين الفقه. فالشريعة هي الأحكام المنصوص عليها في الكتاب والسنة، وما أجمع عليه الصحابة وهي التي تعتبر المصدر الأول للتشريع، والقواعد التي لا يمكن تجاوز ما توجبه أو تحرمه. أما الفقه فهو ما بناه أئمة الاجتهاد والفقهاء من فروع أو أحكام مستنبطة من الكتاب والسنة والإجماع بواسطة القياس، أو غيره من أدوات الاجتهاد. وإذا كان البعض قد بنى على هذا التمييز أن التراث الفقهي لا يجوز له الادعاء بأنه الممثل الأول للشريعة وإنما هو اجتهاد تمكن مراجعته.[4] فإننا نقول إن ما كان منه لصيقا بظروفه الاجتماعية والبيئية، وعوائدها وأعرافها كأحكام الرق والظهار والإيلاء والديات فإنه لا يبقى منه إلا أهميته التاريخية، لكن جل هذا الفقه ما يزال يعتبر أساس معرفة أحكام الشريعة في كلياتها وجزئياتها. مما يدل على استمرارية صلاحه، لما يحتوي عليه من استنباطات حكيمة وأحكام معقولة.

وبرغم الوضعية الغريبة التي وقعت فيها الشريعة الإسلامية ومعها الفقه فإنها ظلت موضع اهتمام الفكر الإسلامي الفقهي. فظلت تدرس في الجامعات، وتحرر فيها الأبحاث والدراسات المقارنة، وتعقد لدراسة قضاياها المؤتمرات والندوات. فظهرت أسماء فقهاء كبار قاموا بمحاولات جادة في مجال نقل الفقه الإسلامي إلى مستوى المناهج العصرية، بحثا ومقارنة. نذكرمن بينهم السنهوري ومصطفى الزرقا، وشفيق شحاتة ومحمد يوسف موسى وسواهم، بل عرفت في الزمن الأخير عناية فائقة، تجلت في إصدار الدراسات الفقهية الغزيرة، القائمة على التحرير والتهذيب والمقارنة، وعلى إحياء التراث الأصولي، كما تجلت في تأسيس المجامع الفقهية، وهيآت الفتوى في معظم البلاد الإسلامية، وفي إصدار الموسوعات الفقهية الجامعة.

لكنّ هذه العناية الأكاديمية بالشريعة الإسلامية، لم تحقق على أرض الواقع شيئا يذكر، وذلك لعوائق موضوعية. منها صعوبة التحول إلى الشريعة الإسلامية في مجتمعات محكومة بدساتير وضعية وأوفاق دولية. ومنها جمود المتحدثين باسم الإسلام من فقهاء وعلماء على التراث الفقهي ومذاهبه وتقديس أئمته، والحيلولة دون مراجعة آرائهم.

في هذا الصدد يذكر أن المفكرين السياسيين والفقهاء المعاصرين في العالم الإسلامي انقسموا بشأن إمكان العودة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية على ثلاث طوائف تختلف عن بعضها البعض رؤية ومنهجا.

– فهناك القائلون بضرورة العودة إلى تحكيم الشريعة الإسلامية وأن ذلك لا يمكن أن يتم إلا في ظل حكم إسلامي هو وحده يجسد الإرادة الملتزمة والفاعلة في هذا التطبيق، وفي إخضاع حياة المسلمين لمقتضياتها، ومن ذلك أحكام الحدود، كقطع اليد، ورجم الزاني وقتل المرتد، وهؤلاء الدعاة هم الذين يسميهم خصومهم بالأصوليين والمتطرفين.

– وهناك القائلون بأن الشريعة الإسلامية بما تعنيه من أحكام فقهية شاملة لم يعد ممكنا تطبيقها بالنسبة لحياتنا المعاصرة، القائمة على أساس مختلف عن الأساس الذي قامت عليه حياة الأسلاف. وعلى خلاف المنظور إلى مرجعية التشريع الوضعي ففي الشريعة الإسلامية، يعتبر المشرع هو الله، وفي الثانية يعتبر المشرع هو الإنسان، وذلك من خلال المؤسسات التشريعية الممثلة لإرادة الأمة.

ويرى هؤلاء أن هناك عقبات تحول دون تطبيق الشريعة الإسلامية، أو العودة إليها. منها عدم قدرتها على التطور المطلوب ما دام مصدرها القرآن، الذي لا يمكن تعديل أحكامه. ومنها عدم ملاءمة تطبيق الحدود الإسلامية الشرعية مع القانون الجنائي في القوانين الوضعية. ومنها عدم إمكان تطبيق قواعد الشريعة في مجال التجارة والاقتصاد.

– وهناك الفريق الوسط وهم القائلون بإمكان التطبيق، لكنه يحتاج إلى إعداد شامل على مستوى تعبئة المجتمعات الإسلامية نفسها، للانتقال الهادئ والتدريجي إلى العمل بالشريعة من جهة، وعلى مستوى إعداد الفقه الإسلامي من جهة أخرى بصياغة أحكامه في مدونات قائمة على الانتقاء للأفضل والأنسب، من الاجتهادات المذهبية، في مدونات متخصصة وتتصف بالدقة والضبط. وإحكام الصياغة، على نحو ما نجد ذلك في مدونات القانون الوضعي. فبذلك تظهر الشريعة الإسلامية على حقيقتها.من حيث كونها صالحة لكل زمان ومكان، إذا ما أعمل فيها منطق الاجتهاد حسب الأدلة المقررة في علم الأصول.

ويشمَلُ الاجتهاد عدة مناهج منها القياس والاستحسان والاستصحاب والمصالح المرسلة. واعتماد العرف.[5] وفي هذا الصدد يعتَبَرُ المرحوم محمد مصطفى المراغي شيخُ الأزهر الأسبق، أن في العمل بالمصالح المرسلة والاستحسان، واعتماد العرف باعتبارها آليات اجتهادية قادرة على الوفاء بالمطلوب، في إيجاد الأحكام الملائمة لما تعرفه حياتنا المعاصرة من مستجدات[6].

وبالنظر إلى ما وقع تداوله بين المفكرين والفقهاء في عصرنا من اهتمام «بالمصالح المرسلة»، اعتقاداً منهم بأنها ترفع الكثير من ألوان الجمود الفقهي في المعاملات. وتفسح المجال أمام الاجتهادات ارتأيت أن أقدم نظرة عن هذا الدليل من أدلة الاجتهاد. ومدى ما يحتمله من إمكانات تشريعية تصب في مقاصد الشريعة الإسلامية.

فما هي «المصالح المرسلة» من وجهة النظر الأصولية ؟

إن «المصلحة» كما تحدث عنها الأصوليون، ثلاثة أصناف بحسب موقف الشارع منها :

أولها : مصلحة معتبرة نَصَّ الشارعُ على مراعاتها. وهي كل ما كان يوصل إلى تحقيق مقاصد الشريعة كالمحافظة على النفس والعقل ورفع الحرج والمشقة عن المكلفين.

وثانيها : مصلحة غير معتبرة إذ نص الشارع على إلغائها. وهي مثل مصلحة الأنثى في المساواة بينها وبين الذكر في الإرث أو مصلحة آكل الربا، في زيادة ثروته، ومُنتجِ الخمور في الاستثمار الزراعي. وتسميتها مصلحة من باب التجوز.

وثالثها : مصلحة لم يشهد لها الشارع لا باعتبار ولا بإلغاء، فلذلك سميت مرسلة. والمراد بها حينئذ جلب منفعة محققة ومشروعة. ظهرت ضرورتها في الحياة الاجتماعية، إما في رفع ضرر أوحرج أو دفع مشقة أو ما يجري على هذا المنحى. انطلاقا من عدد من المبادئ التي نص عليها الشارع، مثل قوله تعالى : ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ (الحج، 78). وقوله تعالى : ﴿يُرِيدُ اللّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلاَ يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ (البقرة، 185). وقول النبيﷺ «لاَ ضَرَرَ وَلاَ ضِرَارَ». ولذلك قال الفقيه المرير في شأنها : إنها أعظم مادة تلائم العصر الحديث الذي يبدو لنا فيه كل يوم أمر غريب[7] يمكن القول إن باب المصالح المرسلة في الفقه الإسلامي يفتح المجال أمام كل ما ثبتت ضرورة الأخذ به في حياة المسلمين المعاصرة وهي فوق الحصر.

ونزيد معنى «المصالح المرسلة التي يسميها البعض استصلاحا، والبعض استدلالا مرسلاً» توضيحا، فنذكر أنه قد يراد بها أن يوكل أمر تقدير المصلحة إلى العقول البشرية دون التقيد باعتبار الشارع أو عدم اعتباره لها. وهذا ما يفتح باب الاجتهاد المطلق في إعمالها. وقد يراد بها أن تتقيد بأصل منصوص عليه، بمراعاة المقاصد الشرعية في جملتها.

وقد أكد غير واحد من الأئمة الفقهاء كون الشريعة المحمدية قائمة على حفظ المصالح ودرء المفاسد. فقال العز بن عبد السلام. «إذا عظمت المصلحة أوجبها الله في كل شريعة. وكذلك كل مفسدة عظمت حرمها الله، وإذا تفاوتت رتب المصالح والمفاسد فقد يقدم الشارع بعض المصالح في بعض شرائعه على غيرها. وقد يخالف ذلك في شرائع أخرى».[8]

وقال ابن القيم : «إن الشريعة مبناها وأساسها الحِكَم[9] ومصالح العباد. فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها وعن المصلحة إلى المفسدة فليست من الشريعة»[10] فهذه الآراء ليست مجرد أفكار ذاتية، وإنما هي مستخلصة من الشريعة الإسلامية ومقاصدها وفلسفتها العامة. استخلصها فقهاء كبار لهم مكانتهم المرموقة في الفقه الإسلامي على مر العصور.

لكن رغم هذا الإجماع حول مكانة إعمال المصالح المرسلة في إطار الأدلة المعتمدة في التشريع فقد وقع الخلاف بين المذاهب الفقهية حول مشروعية إعمالها ومداه.

وقد كان على حسب الله على حق في قوله بأنه لو أن الفقهاء من مختلف المذاهب اتفقوا على أحد المعنيين للإرسال. أي تقدير المصالح من منظور العقل. أو تقديرها من خلال استشقاف روح النصوص الشرعية ما اختلفوا في حكم العمل بدليلها. فإن من أنكر العمل بها كالشافعية. انطلق من التقدير الأول. ومن جوز العمل بها انطلق من التقدير الثاني[11].

فمن الفقهاء القدماء والمحدثين من اعتبر المصالح المعمول بها متى كانت تعود إلى المقاصد الشرعية الخمسة التي قامت عليها الشريعة وهي : حفظ النفس والعقل والدين والنسل والمال. وزاد القاضي ابن فرحون المالكي (-999 هـ) مقصداً سادسا، وهو منع الفساد[12] فإنه يؤخذ بها حتى وإن لم يشهد لها نص أو يعتمد فيها على قياس. إذ يؤخذ بها حينئذ على أنها دليل اجتهادي قائم بذاته. ومن هنا اعتبرت «مصلحة مرسلة» بمعنى أنها غير مقيدة إلا بمنطقها الذاتي في تحقيق مقاصد الشريعة. وإن كانت مشروطة في جميع الأحوال بألا تناقض الأحكام المنصوص عليها في الكتاب والسنة. فكل تشريع يراعى هذه المقاصد ويسن لها ما يساعد على إقامتها فهو تشريع مصلحي لا شبهة فيه.

وهذا هو مذهب المالكية على العموم. لكن هناك فقهاء آخرين قيدوا إعمال المصالح المرسلة بأن تكون مما يشهد له ضرب من ضروب القياس. وعبروا عن

ذلك بالمناسب وهو القرب من معاني الأدلة الثابتة. وقد شرح الشاطبي المعنى المناسب في هذا الباب بأن يكون ملائما بتصرفات الشرع، بأن يوجد لذلك المعنى جنس أو غرض اعتبره الشارع في الجملة بغير دليل معين وهو ما يمكن تسميته بالاستدلال المرسل[13] هو مذهب الشافعية، أما الحنفية فقد اصطلحوا على التعبير عن هذا الدليل بالاستحسان. إما تمشيا مع العرف، أو توخيا للمصلحة. أورفعاً لمشقة أو إيثاراً للتوسعة.[14]

وكان مالك رحمه الله يقول : إن الاستحسان تسعة أعشار العلم وقد عرفه بعض الفقهاء بأنه عدول المجتهد عن أن يحكم في المسألة بمثل ما حكم به في نظائرها لوجه أقوى. هو أقرب إلى روح الشريعة ومبناه في الأساس على إيثار مصلحة جزئية في مقابل قياس كلي أو عام، أو إعمال أقوى الدليلين.

وهناك طائفة ثالثة رفضت إعمال المصالح المرسلة أصلا. لكون المصالح المعتبرة شرعا هي التي نص عليها الشرع، الذي اكتمل بكمال الدين، ولم يعد في حاجة إلى من يلحق به أي تشريع. وهذا ومذهب الظاهرية الذين اقتصروا على أدلة القرآن والسنة والإجماع لا غير.

وبما أن المذهب المالكي اشتهر بكونه المذهب الذي جعل «دليل المصالح المرسلة» من بين أدلة التشريع المعتبرة، فإننا نتساءل: على أي أساس اعتمد مالك رحمه الله في مذهبه الرائد في إعمال المصالح المرسلة ؟

لقد اعتمد الإمام مالك على هذا الدليل التشريعي في إطار شروط مضبوطة. وهي ألا تتنافى هذه المصالح مع أصل من أصول الشريعة ومقاصدها. وأن تكون معقولة في حد ذاتها بحيث يتلقاها العقلاء بالقبول، وأن يكون في الأخذ بها رفع ضرر أو حرج تطبيقا لقوله تعالى : ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾.

ويستند الإمام مالك في إثبات مشروعية العمل بالمصالح المرسلة إلى عدة دلائل :

أولها عمل الصحابة والخلفاء والراشدين بالمصالح المرسلة في كثير من أحكامهم وسياستهم العامة، من غير استناد إلى نص من قرآن أو حديث. حتى إنه قيل بأن الإمام مالك كان عُمريا في نزعته. أي يأخذ باجتهادات عمر بن الخطاب رضي الله عنه الذي سجل له التاريخ عدداً من الاجتهادات المبنية على إيثار مصالح أملتها ظروف جديدة. كمنعه صرف الزكاة للمؤلفة قلوبهم، ونزع ملكية أرض الحِمى من مالكها دون مقابل، ليخص بها الفقراء دون الأغنياء. وكمنعه للزواج من الكتابيات، وإسقاطه للحد على السارق في عام المجاعة، وتركه للتغريب في الزنى، بعد أن لحق أحد المغربين ببلاد الروم وتنصَّر، وجعله الطلاق بالثلاث ملزما. كل هذه الأحكام الاجتهادية غلب فيها عمر بن الخطاب جانب المصلحة المترتبة عليها، على النصوص الشرعية الثابتة.[15]

– الدليل الثاني من دلائل الإمام مالك أن المصالح المرسلة إذا كانت ملائمة لمقاصد الشريعة فإن الأخذ بها يكون موافقا لمقاصدها. وإهمالها يكون بمثابة إهمال تلك المقاصد وهذا باطل في حد ذاته.

– والدليل الثالث أنه إذا لم يؤخذ بمراعاة المصلحة في الموطن الذي يدعو إلى التخفيف والتوسعة على المكلفين، وإزالة الضرر وقع هؤلاء في الحرج، وذلك يتنافى مع النصوص القطعية للشريعة، مثل قوله تعالى : ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ اليُسْرَ وَلاَ يُرِيدُ بِكُمُ العُسْرَ﴾. (البقرة ـ 185). ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمُ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ (الحج ـ 78).

لقد كان لمذهب مالك رحمه الله منهج تشريعي أقوى عقلانية وأنفذ إلى روح الشريعة من أي مذهب آخر. فإذا كانت المصلحة لا يمكن أن تعارض نصا قطعيا في ثبوته ودلالته، فإن هذا الإمام كان يعتبر المصلحة تخصص النص العام، غير القطعي الثبوت والدلالة، ومن ثم كان يرد خبر الآحاد إن عارض مصلحة، لأنه بحسب منهجه يكون بين أيدينا دليلان. أحدهما ظني وهو الحديث والآخر قطعي

وهو المصلحة. والقاعدة الأصولية أنه إذا تعارض ظني وقطعي خصص الظني بالقطعي أوردَّ.

يقول الشيخ محمد أبو زهرة. هذا نظر الإمام مالك رضي الله عنه يخصص عام القرآن بالمصلحة كما خصصه بالقياس، ويرد خبر الآحاد بالمصلحة القطعية كما يرده بالقياس القطعي.(16)

وقد ظهر التوجه في إعمال المصالح المرسلة عند فقهاء المذهب الحنبلي أيضا. ومنهم من ذهب بعيدا في إعمالها، واعتبرها أصلا من أصول التشريع، وأخذ بها وإن خالفت حكما وقع الإجماع حوله من الكتاب والسنة. وهو الفقيه نجم الدين سليمان الطوفي (– 716) الذي أثارت نظريته في إعمال المصلحة جدلا كبيرا بين الفقهاء إلى اليوم، وقد اعتد برأيه عدد من دعاة التجديد الفقهي في هذا العصر.

وقد أقام الطوفي مذهبه على ثلاثة مبادئ. وهي أن المصلحة هي مقصود الشريعة، ومن ثم فهي أقوى أدلته. والثاني أنه ليس من الضروري أن توافق النص أو الإجماع. فقد يعارض النص أو الإجماع المصلحة. وفي هذه الحال يجب تقديم المصلحة على النص. والمبدأ الثالث أن مجال إعمال المصالح هو العادات والمعاملات. وقد رد الطوفي كل هذه المبادئ إلى الحديث النبوي. «لا ضرر ولا ضرار».

ويذهب هذا الفقيه إلى اعتبار مذهبه متميزاً عما ذهب إليه مالك في المصالح المرسلة، فهو أبلغ منه، وهو التعويل على النصوص والإجماع في العبادات. وعلى اعتبار المصالح في المعاملات(17).

وقد توسع بعض فقهاء المالكية والحنابلة في تحليل «المصالح المرسلة» وصنفوا في موضوعها مصنفات رائدة. ووقفوا على طبيعتها من حيث ارتباطها بالتجارب الاجتماعية، ومنطق العقل.

فقالوا مثلا بأنه لا توجد مصلحة خالصة ولا مفسدة خالصة، وأن تقسيم العقل للمصالح على أساس نظري لا يمكن تصوره على أرض الواقع. فوجود مصالح خالصة أو مفاسد خالصة، ومصالح لا تخلو من مفاسد، ومفاسد لا تخلو من مصالح وأشياء تتساوى فيها المصالح والمساوئ على حد سواء، أمر غير واقعي. والمعول عليه في باب التشريع الإسلامي هو أن المصالح المقصودة أمور يغلب فيها جانب المنفعة العامة على ما قد تنطوي عليه من مضار فردية. وأن المفاسد أمور يغلب عليها جانب الإضرار والأذى للعموم وإن كان له منفعة شخصية فيجب منعها.

وهذا ما يجده الناظر في بعض أحكام الشريعة. ويستفاد مثلا من قوله تعالى : ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الخَمْرِ وَالمَيْسِرِ، قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ، وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾ (البقرة، 219). ولذلك غَلَّب الشرع فيهما جانب الإثم والضرر على ما عداه، فوقع تحريمهما بصفة قطعية. ويمكن أن يقاس على ذلك «تحريم الربا» لما يغلب فيها من طابع الاستغلال والظلم الاجتماعيين. وإن كانت الربا تفيد تنمية المال بالنسبة لصاحبه.

وفي نفس السياق حلل الشاطبي مسألة رجوع «المصالح المرسلة» إلى حفظ الضروري ورفع الحرج. ونفى أن يكون العمل بها داخلا في جملة البدع كما ادعى ذلك البعض(18).

وانطلاقا من هذا الأصل فإن الشارع الحكيم يحرص على إيجاب كل ما فيه مصلحة راجحة رجحانا ظاهراً، وإن شابته مشقة أو أذى، أو جاء على حساب مصالح شخصية، وعلى تحريم كل ما كانت مفسدته محققة أو غالبة. ويفسح إلى جانب ذلك المجال أمام الاجتهادات الفقهية في استنباط الأحكام الرامية، لتحقيق المصالح ودرء المفاسد، أو تغليب مصالح على أخرى بحسب ما تشهد به العقول وتجارب الحياة الاجتماعية ودواعي السياسة العامة للمجتمع. وقد تقضي تلك

الاجتهادات بإلغاء أحكام كانت ترمي إلى تحقيق مصالح، في أزمان سابقة ومجتمعات قديمة، لم يعد لها وجود اليوم أو لم يعد لها اعتبار ألبته.

وفي هذا الصدد نذكِّر بكون تغيير الفتوى بتغير الزمان رعايةً لمصالح العباد أَخذَ صفة البديهيات في العصور المتأخرة، حتى إن الفقيه الحنفي الكبير ابن عابدين قال : «كثير من الأحكام يختلف باختلاف الزمان. بحيث لو بقي الحكم على ما كان عليه أولا للزم منه المشقة والضرر بالناس، وخالف قوانين الشريعة المبنية على التخفيف والتسيير ورفع الضرر والفساد»[19].

ونستحضر في هذا السياق ما ذكره الفقهاء والأصوليون عن اعتماد العوائد والأعراف في التشريع الاجتهادي، وأن ذلك يقتضي تغير الأحكام بتغير البيئات والأعراف. يقول القرافي : إن الأحكام المترتبة على العوائد تدور معها كيفما دارت، وتبطل معها إذا بطلت، وعلى هذا القانون تراعى الفتاوى على طول الأيام، فمهما تجدد العرف اعتبره، ومهما سقط أسقطه، ولا تجمد على المسطور في الكتب طول عمرك[20].

وقد استشهد الفقهاء القائلون بتحكيم العوائد والأعراف بقوله تعالى : ﴿خُذِ العَفْوَ وَامُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الجَاهِلِين﴾ (الأعراف – 199) لكن لا يجوز أخذ هذه القاعدة على أطلاقها، فإن الفقهاء فرقوا بين العوائد التي أقرها الدليل الشرعي، أو نفاها وبين العوائد الجارية بين الناس في مجتمع ما. مما ليس في نفيه ولا إثباته دليل شرعي، فالأولى ثابتة كثبات الأحكام الشرعية. لا يمكن معارضتها أو مناقصتها. إذ لوقبلنا ذلك لكان نسخا لبعض أحكام الشرع. والثانية متروكة لتقدير الفقهاء.[21]

ومن الفقهاء المخالفين من لا ينكر إعمال المصلحة ولكنه يقيدها كما قلنا ولا يقول بإمكان فتح باب الاجتهاد فيها من غير ضوابط، ويخشى هؤلاء أن يصبح

تقدير هذه المصالح موكولا إلى الناس فيخلطون بينها وبين ما يعتبرونه من المصالح الشخصية أو غيرها. فإذا رأى البعض أن «الربا» مصلحة لا مفر من الأخذ بها في عصرنا، فالعمل بها إذن في نظرهم مصلحة مشروعة. وهو ما يتنافى مع النصوص القطعية الثابتة في الموضوع.[22]

وفي هذا الصدد يتساءل البعض : هل يمكننا اليوم العدول عن حكم منصوص عليه كتحريم الربا، إلى حكم آخر لكون المصلحة تقتضي اليوم التعامل بالربا، أو كمنع تعدد الزوجات أو كالتسوية بين الذكر والأنثى في الميراث، لاعتبارات استجدت مع التطور الاجتماعي ؟ وما مدى مشروعية إعمال المصالح المرسلة مع وجود النص أو القياس المنافي لها.

مجمل القول هنا أن القائلين بالمصالح المرسلة يعتبرون أن النص الشرعي إن كان عاما فإنه يجوز اعتبار المصلحة الطارئة مخصصة للعام . وفي هذا الصدد يقول الشاطبي نقلا عن ابن العربي : «فالعموم إذا استمر والقياس إذا اطرد فإن مالكا وأبا حنيفة يريان تخصيص العموم، بأي دليل كان من ظاهر أو معنى. ويستحسن مالك أن يخصص بالمصلحة، بينما يستحسن أبو حنيفة أن يخصص بقول الواحد من الصحابة الوارد بخلاف القياس».[23]

وبهذا المعنى لا يتم العدول عن الحكم الشرعي العام. وإنما يتم تخصيصه أي اعتبار المصلحة الطارئة استثناء كما فعل ذلك العديد من الصحابة. في الأمثلة الواردة في هذا الباب. فالشروط التي يتقيد بها إعمال المصلحة تظل محكمة في جميع الأحوال خلافا لمن أطلق إعمالها بغير شرط أو قيد كالطوفي.

ولم نذهب بعيداً. والقرآن قد استثنى من بعض الأحكام، مراعاة لظرفية خاصة. فقد أباح القرآن للمكره على التصريح بالكفر أن ينطق بكلمته، وقلبه مطمئن بالإيمان قال تعالى : ﴿مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إلاّ مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ

مُطْمَئِنٌ بِالإيمَانِ وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالكُفْرِ صَدْراً فَعَلَيْهُمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾. (سورة النحل – 106)

وقال تعالى بعد التنصيص على العديد من المحرمات في المطعومات : ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾. (سورة المائدة–3)

أما النبيﷺ فقد أوقف الحد على السارق في الحرب. وأباح بيع السلم وهو بيع موصوف شيء غير موجود في ذمة البائع بثمن مقدم. أي شراء آجل بعاجل، وهو استثناء من قاعدة عدم جواز بيع المعدوم.

وقال الإمام الغزالي في هذا السياق : «وإذا فسرنا المصلحة بالمحافظة على مقصود الشارع فلا وجه للخلاف في اتباعها، بل يجب القطع بكونها حجة، وحيث ذكرنا خلافاً فذلك عند تعارض مصلحتين ومقصودين، وعند ذلك يجب ترجيح الأقوى، ولذلك قطعنا بكون الإكراه مبيحاً لكلمة الرِّدة وشُرب الخمر وأكل مال الغير وترك الصوم والصلاة، لأن الحذر من سفك الدم أشد من هذه الأمور، ولا يباح به الزنا، لأنه مثل محذور الإكراه».[24]

واعلم أن معارضة المصلحة للنص أو القياس لا تكون إلا في جزئيات يُعَدُّ اعتبارها فيها استثناء من قاعدة النص أو القياس، ولا يُعد إلغاء لواحد منهما، فإن القواعد الثابتة بالنص أو القياس هي المعالم الواضحة إلى المقاصد الشرعية.

وهناك من الفقهاء من قيد «المصالح» بثلاثة شروط، أحدها أن تكون محققة لا مظنونة، والثاني ألا تخالف نصا شرعيا، والثالث أن تندرج تحت أصل عام.[25]

وزاد بعضهم شرطا رابعا، وهو أن تكون المصلحة عامة، لا خاصة أي أن تراعى مصالح العامة للمجتمع لا المصالح الشخصية.

ويعتقد المفكر السوري محمد سعيد رمضان البوطي وهو من هؤلاء المخالفين أن من شروط إعمال المصلحة أن يراعى فيها حق الله على عباده في أن يقصد بها وجه الله. ويراعى فيها التوازن بين حق الجسد وحق الروح، وبذلك تكون المصلحة الدينية فوق كل المصالح الأخرى(26) ويرتب على ذلك نتيجة غريبة، وهي أنه لا يصح للخبرة العادية ولا للمقاييس العقلية والتجريبية أن تستقل وحدها بفهم المصلحة التي تعتبر شرعا، فالمصالح الحقيقية للناس إنما تحددها شريعة الله.(27)

وبذلك يقيد البوطي إعمال المصالح المرسلة بشروط تقلص من فاعليتها التشريعية. بالنسبة لمتطلبات النمو الاجتماعي والحضاري.

وبذلك يقيد البوطي إعمال المصالح المرسلة بشروط تقلص من فاعليتها التشريعية. بالنسبة لمتطلبات النمو الاجتماعي والحضاري.

إن فهم «المصالح المرسلة» على أنه سبيل إلى الاجتهاد المطلق هو الذي جعل المخالفين يخشون من جعلها بابا مفتوحا أمام الحكم بالهوى أو لفائدة المصالح البعيدة عن مقاصد الشريعة وكلياتها. وحينئذ سيتسع الخرق على الراتق. وتصبح مرجعية التشريع الإسلامي مفرغة من مبادئها الأساسية.

وتجاه هذا الفهم ينبغي التأكيد بأن الاجتهاد المطلق مهما اتسع فإنه يجب أن يظل مقيداً بروح الشريعة الإسلامية وكلياتها. وبآلياتها الاجتهادية المحددة بدقة عند علماء الأصول. إذ لا يجوز في جميع الأحوال الذهاب بالمصالح إلى أبعد مما قررته الشريعة وإذا كان فقهاء المالكية أو غيرهم ممن اعتمدوا «المصالح المرسلة» قد أفتوا بما يخالف بعض النصوص، فإنهم لم يكونوا يقصدون إلا ما سبقت الإشارة إليه.

وأورد في هذا السياق رأيا للعلامة علال الفاسي يبسط فيه القول حول القواعد الفقهية التي تقيد المصلحة التي يجب العمل بها. وذلك بالنسبة للمجتهد الذي هو وحده الذي يقبل منه.

ومن تلك القواعد أن تكون المصلحة، فضلا عن اعتبارها محققة ومعقولة، أن تكون في خدمة الجماعة، وليس في خدمة الفرد. وأن مصلحة الجماعة هنا يجب أن تقدم على مصالح الأفراد. وبهذا الاعتبار تتجلى الروح الاجتماعية للشريعة. ومن ثم يجوز للدولة أن تكبح جماح الممارسة التجارية للأفراد حتى وإن كانت مباحة من قبل. فيمكنها مثلا أن تسعر أثمان البضائع إذا كان في ذلك مصلحة للمجتمع، وأن تؤمم بعض المرافق الكبرى للحياة الاجتماعية والاقتصادية لتحول دون امتلاكها من لدن أفراد يحققون بذلك الثراء الفاحش على حساب الجماعة.

ومن تلك القواعد أن يعمل بالقاعدة «درء المفاسد مقدم على جلب المصالح» فمتى تحققت نتائج بعض الممارسات للمباح شرعا أو للمطلوب شرعا، بسبب تغير الظروف والأحوال وجب ترجيح دفع المفسدة على تحصيل المصلحة عند تعارضهما.

ومن أمثلته منع تعدد الزوجات في هذا العصر، وهو ما اعتبره علال الفاسي بابا من أبواب المفاسد الاجتماعية بالنسبة للمجتمعات الإسلامية الحاضرة.[28]

والواقع أن الفقهاء المنكرين لمشروعية إعمال المصالح المرسلة وأتباعهم على مر العصور إنما خشوا من تجاوز الحد في تقدير المصالح إلى إعمال الأهواء، ومن إطلاق يد الحكام في التصرف في مسائل السياسة العامة، بحجة إعمال هذه المصالح. كما رأوا أن الأخذ بها ربما أدّى إلى الاختلاف الواسع بين البلدان الإسلامية ومجتمعاتها، فلا تبقى الشريعة موحدة المنهج، ولا شاملة لمصالح الجميع.

على أي حال، فإن النظر إلى هذه المسألة ظل متأثراً بالظروف التاريخية التي عاشها أئمة المذاهب وأتباعهم على مر العصور. فمنهم من سد الباب أمام

تصرفات الحكام غير المنضبطة بالشريعة وقيمها، فلم يقل بإعمال «المصالح المرسلة» سداً للذريعة. ومنهم من رأى أن حياة المسلمين لا تزداد إلا تعقيداً بحكم التطور واتساع العلاقات الاجتماعية وما تفرزه من إكراهات يجب أن يعمل فيها بالتوسعة ورفع الحرج.

فالتصرفات والمعاملات العادية في قطاعات التجارة والصناعة والتنظيمات الاجتماعية والعائلية، وكل ما يرجع إلى إقامة النظام السياسي والاقتصادي والأمني، كل ذلك مرجع الأمر فيه إلى توفير المصالح ودرء المفاسد، وجلب المنافع وضمان الحقوق الشخصية والجماعية. وأما ما يرجع إلى العبادات وشعائر الدين كالصلاة والصيام والحج ممّا ليس للعقل فيه مجال للاجتهاد، فمرجع العمل فيه إلى التعبد. قال الشاطبي : المصالح المرسلة عند القائل بها لا تدخل في التعبدات البتة. وإنما هي راجعة إلى حفظ أصل الملة وحياطة أهلها في تصرفاتهم العادية، ولذلك نجد مالكا وهو المسترسل في القول بالمصالح المرسلة مشدداً في العبادات، ألا تقع إلا على ما كانت عليه في الأولين فلذلك نهى عن أشياء وكره أشياء[29]. وقد أحسن الشاطبي في القول بأن مالكا رَضِيَ اللهُ عَنْهُ التزم في العبادات عدم الالتفات إلى المعاني، وإن ظهرت لبادي الرأي. فلم يلتفت في إزالة الأخباث ورفع الأحداث إلى مطلق النظافة كما قال بذلك غيره.

أما المعاملات فلابد أن تقوم على المصالح التي اهتدى إليها العقل، ودلت عليه التجارب، وجاءت الشريعة بتأكيده لا بتأسيسه[30] وإن كان ابن تيمية يرى أن جلب المنفعة يكون في الدنيا وفي الدين، ففي الدنيا كالمعاملات والأعمال التي يقال إن فيها مصلحة للخلق من غير خطر شرعي. أما في الدين فمثل كثير من المعارف والأحوال والعبادات والزهادات التي يقال إن فيها مصلحة للإنسان من غير منع شرعي. فمن قصّر المصالح على العقوبات التي فيها وقع الفساد فقد قصّر[31].

وهناك ملاحظة أساسية أود إبرازها في هذا البحث وهي أن عامة الفقهاء الذين قالوا بإعمال المصالح المرسلة قد نظروا إلى دورها الأساسي في سياسة الدولة الإسلامية وفي التدابير التي تقتضيها ضرورة صيانة مصالحها، من باب الأولى. ولم يجدوا فيما بين أيديهم من التراث الفقهي أو من سنة النبيﷺ ما يقيسون عليه بأي شكل من أشكال القياس، ومن أهم ما استدلوا به في إعمالها في هذا المجال الاجتماعي والسياسي اعتماد الخلفاء الراشدين عليها ومن بعدهم وذلك ما يتجلى في الأمثلة التالية :[32]

1. توحيد المصاحف، بأمر الخليفة عثمانرضي الله عنه وجعلها في مصحف واحد إمام وإحراق ما عداه مما كان في أيدي الناس مخافة الاختلاف والفتنة في قراءة القرآن قراءات متعددة لا يمكن حصرها إلا باعتماد مصحف مرجعي (إمام) يجمع عليه قراء الصحابة الكبار ويوافق عليه الخليفة.

2. استعمال وسائل الردع للجناة، فيما لم تنص عليه الشريعة. كالسجن والضرب عند تعذر استخلاص الحق بغير ذلك. وهو مذهب مالك، لأنه لو لم يحكم بالضرب والسجن على المتهم لتعذر استرجاع أموال الناس بالنسبة للسارق والغاصب لتعذر إقامة البينة عليهما. وقد استند القائلون بهذا إلى ماوراه ابن القيم في كتابه «الطرق الحكمية» من أن النبيﷺ حبس رجلا في التهمة. وهناك روايات عديدة في هذا الموضوع[33]. كما عملوا على وضع حدود لم ينص عليها، كالذي وضعوه للزجر عن شرب الخمر، فإنه لم يرد فيه حد معلوم. إلا أنهم رأوا أن السكر مظنة الهذيان، والهذيان مظنة الافتراء والمس بالأعراض. فعاملوا السكر معاملة القذف في العرض، تبعا للقاعدة المعلومة، وهي أن الشارع قد أقام الأسباب في بعض المواضع مقام المسببات.

3. تضمين الصناع لأن إعفاءهم من التضمين قد يؤدي إلى ضياع مصالح الناس فغلبت المصلحة هنا على المصلحة هناك، والنبيﷺ قد قال : «لا ضرر ولا

ضـرار» قـال الإمـام علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في هذا الصـدد إن الناس لا يسـتـغنون عن الاستصناع وهم يغيبون عن أمتعتهم، والتفريط غالب عليهم فلو لم يحكم بتضمينهم لآل الأمر إلى ترك الاستصناع[34].

4. فرض الضرائب على المسلمين تبعا لحاجة الدولة في تجهيز الجيش وحفظ الأمن، وصيانة المرافق العامة.

5. العمل بالعقوبات المالية، وهو أمر مستحدث لا أصل له في الشريعة. قال ابن القيم : وأما التعزير بالعقوبات المالية فمشروع في مواضع مخصوصة في مذهب مالك، وأحد قولي الشافعي[35] ومن هذا الباب ما ثبت عن الخليفة عمر بن الخطاب من أنه كان يشاطر الولاة الذين اكتسبوا أموالهم بسلطان الولاية، لأن في ذلك صلاح الولاة وردعهم عن اجتناء مغانم لا مشروعية لها.[36] وأنه أراق اللبن المغشوش بالماء تأديبا للغشاشين.

6. جواز العمل بتسعير المبيعات والمواد الضرورية للعيش من لدن الحكام والسلطات القائمة، حينما تقتضيه المصلحة العامة، ومنه تحديد أجور العمال في إطار ما يتم التراضي عليه بين أطراف العمل.

7. جواز القضاء على المفسدين والمخربين للحياة الأمنية حتى وإن كلف ذلك قتل بعض الأبرياء منهم. وهو المعروف عندهم «بالتترس».

وقد وردت أقوال مختلفة في نسبة العمل بهذه المسألة إلى الإمام مالك من باب المصالح المرسلة فذكر القرافي فيما نقله عن إمام الحرمين أن مالكا يجيز قتل ثلث الأمة في سبيل إصلاح ثلثيها. لكن المالكية ينكرون ذلك[37] ويندرج في بابها أيضا قتل الجماعة بالواحد، فإن قيل كيف يجوز قتل غير القاتل : قيل إن القتل للقاتل يتصور في صدور القتل من واحد ومن جماعة ومن نفس الباب قضية (التترس) وهو التحصن والاحتماء بالتترس، والمراد به فقهيا تحصن الكفار

برهائن من المسلمين أثناء القتال، فيجوز رمي الكفار حينئذ، وإن كان في هذا الرمي إهلاك لرهائن المسلمين. وذلك في حالة ما إذا كان في الكف عنهم يعرض الجيش الإسلامي كله للخطر أو الهزيمة المحققة.

8. جواز التعاطي للمحرم شرعا تحت وطأة الضرورة، كأن يعيش المسلم في بيئة لا يتعامل فيها إلا بما هو محرم. ولا يمكن كسب لقمة العيش إلا بتعاطيه له، مع عجزه عن الانتقال إلى بيئة أخرى يسهل فيها الكسب الحلال.[38]

وللإمام الغزالي رأي مهم في هذا الصدد، وهو أنه إذا طبّق العمل بالحرام لِكَسب الرزق كلَّ الدنيا، أو البلدَ الذي يعيش فيه المسلم، فإنه يجوز التعامل مع الواقع، إذ مهما حرم الكل حل الكل. والواجب حينئذ أن يعمل بما يحفظ الأبدان والنفوس من التهلكة، وأن يرتكب الأخف من الضرر. ويتم التعامل مع الضرورات بقدرها. من غير التضييق على النفس فيما تحتاج إليه من مطالب حيوية. وإن كان الورع أولى لمن يحب سلوك طريق الآخرة. إلا أنه لا وجه لإيجاب الورع على كافة الناس ولا إلى إدخاله في فتاوى العامة.[39]

وعندما ننظر في التوجه الذي أخذته المصالح المرسلة في التشريع الإسلامي وفي الأمثلة الاجتهادية السابقة التي عمل بها في عهد الخلفاء الراشدين ومن جاء بعدهم، والتي استدل بها الفقهاء على مشروعيتها. نجدها أكثر صلة بالسياسة العامة للدولة الإسلامية، من حيث تدبير الشؤون العامة بما يكفل الأمن والاستقرار، وجلب المنافع الاجتماعية والاقتصادية المحققة. لذلك اعتبر الفقيه الحنبلي ابن عقيل (513-) أن المصالح المرسلة هي عماد السياسة الشرعية، وقال في هذا الموضوع :[40]

«إن السياسة هي ما كان من الأفعال، بحيث يكون الناس معه أقرب إلى الصلاح، وأبعد عن الفساد، وإن لم يثبت ذلك عن النبيﷺ، ولا نزل في شأنه وحي».

وهنا أقول أوليس من الواضح البيّن أن هؤلاء الفقهاء لو كانوا يعيشون في عصرنا لقالوا إن السياسة القائمة على الحكامة الجيدة والتي تراعي المصالح العامة هي جزء من الشريعة، وأن للدولة كامل الصلاحية في تحكيم المصالح المرسلة في التقنين للأحكام الكفيلة بضمان المصالح العامة.

ولما كان ولي الأمر في أي مجتمع إسلامي له هذه الصلاحية في سن التشريعات المحققة للمصالح، والمانعة من المفاسد. فإن الحق الذي يعطيه الإسلام للخليفة أو لولي الأمر في تدبير الشؤون العامة، ينتقل مع الاختصاصات المعطاة للمجالس النيابية، وللحكومات التي تشارك المجلس أو رئيس الدولة في السلطة التشريعية[41].

ويمكن اعتماد هذه الفكرة القائمة على فقه روح التشريع الإسلامي بصورة عامة فيقال إن ما تخوله الدساتير الحديثة من سلطات تشريعية لممثلي الأمة، وانطلاقا مما يفرضه واقع درء المفاسد وجلب المصالح هو من صميم جوهر الشريعة، مثلما هو بمثابة السياسة الشرعية.

وفي هذا السياق يقول ابن القيم وهو أحد كبار أئمة المذهب الحنبلي : لا نقول إن السياسة العادلة مخالفة للشريعة الكاملة بل هي جزء من أجزائها وباب من أبوابها، وتسميتها سياسة أمر اصطلاحي فقط.

بعد هذه الجولة في عرض فقه المصالح المرسلة يمكن أن نستخلص النتائج التالية :

أولا : أن الشريعة الإسلامية قامت على مراعاة المصالح ودرء المفاسد. لكنها لم تنص على بعض هذه المصالح. لا باعتبار ولا بإلغاء، فتركت الباب مفتوحا أمام الفكر التشريعي واجتهاد الفقهاء والحكام ليضعوا من الأحكام ما يناسب ما استجد للناس من مصالح اقتصادية واجتماعية وسياسية، وقد فرض

الأخذ بدليل المصالح المرسلة نفسه على كل المذاهب الفقهية، باعتماد المجتهدين المتقدمين عليه. فلم يكن خاصا بالمالكية، ولا بالحنابلة، وإنما اعتمده الشافعية باسم توسيع القياس فقالوا : كلما لوحظ وجود وصف مناسب جلي أو خفي للعلة الموجبة للحكم كان إعمال القياس أولى.[42] لكن برغم موقفهم المعارض لهذا الدليل الاجتهادي، كانوا من الناحية العملية من كبار الآخذين به، وهذا الإمام الماوردي وهو أحد فقهائهم جعل من الأحكام السلطانية مجالا واسعا للمصالح المرسلة[43]. واعتمده الأحناف باسم الاستحسان[44] أما الظاهرية فاعتبروا الكثير من المصالح من قسم العفو الذي سكت عنه الشرع، وأما الامامية فقالوا باستعمال العقل باستعمال العقل الاجتهادي في سد ما سكت عنه الشرع من متطلبات الحياة الاجتماعية في حفظ المصالح ودرء المفاسد والانتفاع بالأنظمة النافعة.

ثانيا : أننا لاحظنا أن اجتهادات الخلفاء وكبار الفقهاء وعلماء الأصول لم تتوقف في إعمال «المصالح المرسلة» من أجل أن تظل الشريعة وافية بمتطلبات الحياة المتطورة. وما يستجد فيها من مصالح يجب مراعاتها ومفاسد يجب درؤها. بينما جمد الفقهاء المتأخرون، وسدوا أمامهم باب الاجتهاد، فانفصل الفقه الإسلامي عن واقع المسلمين الذين اضطروا في العصور الأخيرة إلى الأخذ بالقوانين الوضعية.

ثالثا : أن تحرير الفقه الإسلامي من قيوده بفتح باب الاجتهاد ولا سيما بإعمال دليل المصالح المرسلة إن لم يكن موضع خلاف بين الفقهاء المحدثين إلا أنهم ظلوا مختلفين بين من يقيد تلك المصالح بقيود تضيق من دائرة إعمالها، وبين من لا يقيدها بغير منطقها العام كدليل أصولي في التشريع على نحو ما عملت به المالكية.

رابعا : أن العلاقة العضوية بين الفقه الإسلامي، وبين السياسة الشرعية التي تقوم عليها الدولة الإسلامية هي التي اقتضت من الحكام العمل بدليل

«المصالح المرسلة» في التشريع وإحداث الأنظمة والتدابير لحفظ كيان المجتمع الإسلامي، وتحقيق مصالحه وضمان حقوقه أفراداً وجماعات. فعل ذلك الخلفاء في ضوء القواعد الكلية للشريعة ومنها الأصْل في الأشياء الإباحة، والمشقة تجلب التيسير، والحاجة تنزل منزلة الضرورة، والعادة محكمة، وتصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة[(45)].

وإذا علمنا أن «المصلحة العامة» في القوانين الحديثة هي أساس كل تشريع، ووضعنا في مقابل ذلك ما اشترطه فقهاؤنا لسلامة الأخذ بالمصلحة المرسلة (المطلقة من كل قيد إلا قيد النفع العام)، لا يسعنا – ونحن نتمثل روح الشريعة الإسلامية – إلا أن نستخدم دليل المصالح المرسلة التي هي مبنى هذه الشريعة وأساسها ؛ فحيثما كان العدل والرحمة والحكمة والمصلحة فَثَمّ شرع الله.

الهوامش

1) أنظر «الفكر السامي» للفقيه محمد بن الحسن الحجوي. ج 2/417 ط/دار التراث بالقاهرة.
2) «الفكر القانوني الإسلامي» فتحي عثمان. ص 351/530 ط/ مكتبة وهبه.
3) أنظر كتاب «بحوث في الشريعة الإسلامية والقانون» للأستاذ محمد عبد الجواد محمد مبحث التطور التشريعي في العالم الإسلامي. ص 28 وما بعدها. وأنظر خاصة موقف بعض الدعاة من فكرة تقنين الفقه الإسلامي. ص 14/ نفس المرجع.
4) أنظر مجلة الاجتهاد اللبنانية. العدد 1989/3، ص 22.
5) بلغت أدلة التشريع عند علماء الأصول ما يفوق العشرة. يعتمد الاجتهاد على سبع منها على الأقل. أنظر «الأبحاث السامية في المحاكم الشرعية» للفقيه محمد المرير. ط/ تطوان 1951.
6) أنظر بحثه بعنوان : «الاجتهاد في الإسلام». سلسلة الثقافة الإسلامية القاهرة. 1959 ص 10/9.
7) «الأبحاث السامية»، ص 52.
8) «قواعد الأحكام في مصالح الأنام» للعز بن عبد السلام ط/ج 42/1.
9) أراد ابن القيم بالحكَم جمع حكمة. ودليلنا هو تأليفه لكتاب «الطرق الحِكمية في السياسة الشرعية» لابن القيم. ص 11/10. دَار إحياء العلوم بيروت.
10) «الطرق الحكمية في السياسة الشرعية» لابن القيم. ص 11/10 دار إحياء العلوم بيروت.
11) «أصول التشريع الإسلامي». علي حسب الله. ص 162 ط/ دار المعارف بمصر سنة 1971.
12) «تبصرة الحكام» ج 106/2 عن كتاب في النظام السياسي للدولة الإسلامية ،سليم العوا، ص 139.
13) «الاعتصام» ج 2/ ص115.

14) «الاعتصام» للشاطبي ج 139/2.

15) أنظر «الطرق الحكمية» لابن القيم، فقد استعرض فيه كل الأمثلة الواردة في هذا الباب.

16) «أصول الفقه» لمحمد أبو زهرة 287.

17) أنظر «مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها». لعلال الفاسي ص 149/147. وممن رد على مذهب الطوفي الأستاذ مصطفى زيد في كتابه «المصلحة في التشريع الإسلامي» ونجم الدين الطوفي.

18) أنظر «الاعتصام» ج 133/2 وما بعدها.

19) مجموعة رسائل ابن عابدين ج 125/2.

20) «الفروق» للقرافي. ص 176.

21) أنظر تفصيل ذلك عند محمد المرير. «الأبحاث السامية». ص 59/58.

22) أنظر «أصول الفقه» للشيخ محمد أبو زهرة 276/266.

23) «الاعتصام» للشاطبي. ج 319/2.

24) انظر كتابه «المستصفي» ج 1/31.

25) أنظر «الموافقات» للشاطبي ج 80/2، 81.

26) أنظر كتاب سعيد رمضان البوطي : «ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية»، ص 15 وما بعدها.

27) نفس المرجع، ص 68.

28) أنظر «مقاصد الشريعة ومكارمها» للمرحوم علال الفاسي. ص 182/181. ظ/مؤسسة علال الفاسي 1991.

29) «الأبحاث السامية» للفقيه محمد المرير. ص 41 و«الاعتصام» ج 132/2.

30) أنظر «أصول الفقه». للشيخ محمد أبو زهرة 271/270.

31) نفس المرجع.

32) ذكر الشاطبي معظم هذه المسائل وحللها، وذلك في كتابه «الاعتصام» ج 2/ ص 129/115.

33) أنظر «الطرق الحكمية» لابن القيم، ص 115/114 وأنظر «الاعتصام»، ج 2/ المثال الرابع ص :120

34) «الاعتصام» ج 119/2.

35) نفس المرجع. ص 124/123.

36) أنظر رأي الإمام مالك بتفصيل في المرجع السابق 123/.

37) أنظر «الأبحاث السامية». ص 39/38.

38) نفس المرجع. ص 51/50 أنظر كتاب «الإحياء» المجلد الثاني. ط/دار الفكر 1975. ص 844/843 وكتاب «الأبحاث السامية في المحاكم الإسلامية» للفقيه محمد المرير. 50، و«أصول الفقه» لمحمد ابن زهرة 273.

39) أنظر «ابن قيم الجوزية» للأستاذ عبد الحفيظ شرف الدين ص 276. ط/مكتبة نهضة مصر 1956.

40) «أصول التشريع الإسلامي» على حسب الله ظ/ دار المعارف 1971. ص 162.

41) هذا ما رآه المرحوم محمد علال الفاسي. أنظر كتابه «مقاصد الشريعة ومكارمها». ص 61.

42) كتاب «الأبحاث السامية» للفقيه المرير. ص/40.

43) «أصول التشريع الإسلامي»، علي حسب الله، دار المعارف 1971، ص 162.

44) كتاب «الأبحاث السامية» للفقيه المرير، ص 40.

45) «معالم الشريعة الإسلامية» للدكتور صبحي الصالح. ص 71.

أخلاقيات البحث
والتجريب الطبي على الإنسان

عبد اللطيف بربيش

إن الموضوع الذي سأتطرق إليه هو موضوع دقيق في مفاهيمه وواسع في مشمولاته وأن من يودّ الخوض فيه لن تكفيه جلسة واحدة. لهذا سأحاول أن يكون العرض مركزا ومبسطا.

أودُّ في البداية أن أذكر بعض الحقائق البديهية، ذلك أن العلوم الطبية لا تتقدم إلا بالتجريب، وأن الأطباء درجوا منذ العصور القديمة على اتخاذ الإنسان موضوعاً لدراستهم وأبحاثهم. ويمكن القول إنَّ كلَّ وصْفَةٍ طبية هي في الحقيقة تجريب. بهذا الصدد سبق لأبقراط أن أشار في مبحثه «عن الطب القديم» أن فن التطبيب مؤسَّسٌ على البحث الذي بدونه لا يكون علاج المرضى سوى ضرب من التماس الحظ.

من بين هذه الحقائق البديهية، كذلك أن التجارب الطبية على العموم تنطوي على فروق وتناقضات بيِّنة بين قيمتين أساسيتين :

القيمة الأولى :

هي إثراء المعرفة العلمية مع احترام حرية العالم في القيام بأبحاثه وتجاربه الضرورية المشروعة كشرط لابد منه لتقدُّم الطب.

أما القيمة الثانية :

فهي احترام الإنسان وحمايته وعدم المساس بشخصه وكرامته. وبالفعل فإن ضرورة تطوير العلم قد تَحجُبُ عن الباحثين، وهم يمارسون تجاربهم، الآثار التي لربما تكون ضارَّةً بصحة الإنسان الذي تُمارَس عليه التجارب، وهي آثار مؤكدة خاصة إذا مارس الباحثون تجاربهم على الإنسان مباشرة دون اللّجوء إلى الحيوان كما سنرى فيما بعد.

قبل أن أتطرق للبحث كما يُمارس على الإنسان في عصرنا الحاضر، سأقوم بتذكيرٍ يتناول من جهة المراحل التاريخية، ومن جهة ثانية النظم والتَّوصيات التي يجري بها العملُ منذ ما يزيد عن الخمسين سنة.

فمنذ أبقراط وإلى بداية القرن العشرين لم يلتزم الباحثون بأية حدود أو ضوابط سوى ما يوحي به ضميرهُم وإيمانُهم وأعرافهم. بإمكاننا أن نذْكُر من بين هؤلاء الباحثين الطبيب الأنجليزي إدوار جينير (Edward Jenner) الذي اكتشف في نهاية القرن الثامن عشر اللقاح المضاد للجُدري (Variole)، وقد عالج به طفلا سليماً يبلغ من العمر ثماني سنوات دون أن يتسبب ذلك في إصابته بأي مرض. وقع عزل هذا اللِّقاح انطلاقاً من صديد جدري البقرة. ولعل هذه التجربة، رغم حسن نية صاحبها، وحسب المعايير المعتمدة اليوم، مذمومة أخلاقيا لأنها مورست على طفل صغير لم يكن بمقدوره أن يمنح موافقة واعية على التجربة مِمَّا سنتعرض إليه فيما بعد.

ونستحضر في نفس السياق العالم الفرنسي لُوي باستور (Louis Pasteur) الذي أبدع سنة 1885 تقنية التلقيح ضد داء السُّعار (Rage) بعد أن طعَّم راعٍ شاب بڤيروس مخفَّف.

وبشكل عام كان هدفُ الأطباء الباحثين أساساً هو تطوير العلم بما كانوا يتوفرون عليه من إمكانيات للقيام بتجارب متعددة. وقد تتسبب هذه التجارب في آثار كارثية على المرضى إلا أن ذلك كان يظل مجهولاً من طرف الجمهور.

وإلى جانب هذه التجارب التي كان يقوم بها باحثون من ذوي النيات الحسنة قد يكون مفيداً أن نتعرَّض لبعض التجارب التي أنجزت خلال الحرب العالمية الثانية في مخيمات الاعتقال الألمانية والتي لم يُكشف عنها النِّقاب إلا في نهاية الحرب. إنها تجارب إجرامية لم يقم بها أطباء مجانين ولكنها كانت مقصودة وبسبق إصرار من قبَل أطباء نازيين من بينهم علماءُ بارزون من ذوي الكفاءات العالية، وسأكتفي بذكر طبيبين من بين هؤلاء أولهما الدكتور راشر (Rascher) الذي قام ببحث يتعلق بآثار التبريد (Hypothermie) على جسم سجناء مدنيين ينتظرون تنفيذ حكم الإعدام عليهم. أراد هذا الطبيب أن يحدد الوقت الكافي لتحصل الوفاة جراء البرد، مع العلم أنه في تلك السنوات كانت تُمارس بعض العمليات الجراحية على الدماغ تحت تأثير الخفض الاصطناعي لدرجة حرارة الجسم إلى حدود 28/27 درجة عوض 37 التي هي معدل الحرارة الطبيعية عند الإنسان.

العالِم النازي الآخر هو البروفيسور كلوبيرغ (Clauberg) وكان يتمتع بشهرة واسعة، تتلخص تجاربه في بث مواد سامة بالأعضاء الجنسية لليهوديات المسجونات بقصد تعقيرهن.

إن هَولَ هذه التجارب الاجرامية أدَّى سنة 1947 إلى إعداد وثيقة ذات بُعد دولي في مجال الأخلاقيات الطبية صُودِقَ عليها بعد محاكمة نورمبرغ، تحمل

اسم «مدونة نورمبرغ» (Code de Nuremberg) وتُلِحُّ على الضرورة القُصوى للحصول على الموافقة الطوعية للأشخاص المراد إخضاعهم للتجريب، كما تنص هذه المدونة على أنه لا يمكن إجراء أية تجربة على إنسان إلا إذا أبدى موافقته الحرة وبعد أن يحْصُل على أدقِّ المعلومات المتعلقة بالتجربة[1].

توجد نصوص أخرى تُتَمِّمُ المباديء الأخلاقية المشار إليها، ويتعلق الأمر بـ «تصريح هلسينكي» (Declaration d'helsinki) الصادر سنة 1964 من قِبَل «الجمعية الطبية العالمية» والذي يقضي بأنه في حالة معالجة أي مريض يمكن للطبيب اللجوء إلى منهج تشخيصي أو علاجي جديد إذا ارتأى أن هذا المنهج يُعطي بارقة أملٍ في إنقاذ الحياة أو المعافاة من المرض أو تخفيف آلام. يُلزم هذا التصريح في نفس الوقت الطبيب بأن يعرض خُطة بحثه على لجنة أخلاقية مستقلة، مع التنصيص على «التزامات الضمانات الخاصة في حالة تجربة لا فائدة علاجية منها، تجري على متطوعين سليمي الجسم أو على مرضى مصابين بداء لا علاقة له بموضوع التجربة»[2].

ومن النصوص الهامة ناتي على ذكر «تصريح مانيلا» (déclaration de manille) الذي أصدرته «المنظمة العالمية للصحة سنة 1981، وتصريح مجلس المنظمات الدولية للعلوم الطبية» "cioms" الصادر سنة 1993، وهذان التصريحان يُنبِّهان إلى ضرورة التزام العلماء المجربين في البلدان المتنامية بالقواعد والمعايير[3].

مؤخراً صادق «المجلس الأوربي» على توصية تحدد المبادىء الأخلاقية والقانونية التي ينبغي أن تُراعى في التجارب الطبية على الإنسان، وتنص هذه التوصية على قواعد أساسية ثلاث :

– القاعدة الأولى هي أن كل بحث طبي ينبغي أن يُنجزَ في إطار خطة علمية، بتَبْرِيرٍ أخلاقي مقبول وهو توسيع دائرة المعارف الطبية المفيدة للإنسان.

– القاعدة الثانية هي لزوم موافقة الأشخاص الذين سيخضعون للتجريب، على أن تكون هذه الموافقة حرة واعية.

– القاعدة الثالثة هي أن احترام أخلاقيات التجريب الطبي ينبغي أن يكون بضمانة مؤسسات مستقلة ومتعددة الاختصاصات مثل اللجان الأخلاقية.

بعد هذا التذكير التاريخي، واستعراض بعض النصوص والتوصيات الصادرة عن المنظمات الدولية المختصة للحيلولة دون التجاوزات سأتناول الآن الحديث في موضوع منهجية التجريب.

من الناحية المنهجية وقبل التصديق النهائي على تجريب دواء من الأدوية لابد أن تكون التجارب مسبوقةً بدراسات كيماوية وسمومية وصيدلية تسمَّى الدِّرَاسَات قبل السريرية (Pré-cliniques)، تتم في مرحلة أولى على صعيد المخابر قبل أن تجرى على الحيوانات من أنوا ع مختلفة وبأعدادٍ كافية (2-3 و4).

تُنجز في هذه المرحلة (قبل السريرية) دراسات تحرك الدواء في جسم الإنسان (pharmacocinétique) بما في ذلك شروط الامتصاص والانتشار والإفراز من لدن الجسم بواسطة البراز والبول والعرق واللُّعاب. وهذه المرحلة هي تمهيد ضروري ولازم قبل أن يستعمل دواءٌ ما لدى الانسان، وغالباً ما تدوم هذه المرحلة مدة طويلة تتراوح بين ثلاث وست سنوات.

ثم تاتي فيما بعد مرحلة التجارب السريرية التي سوف تستغرق، حسب أصناف المواد العلاجية، من أربع إلى ثماني سنوات. وهذه التجارب تخضع لنظام دقيق، ولايمكن أن تُمارَس إلا على أشخاص متطوعين وقع إخبارهم بالأخطار التي يمكن أن يتعرضوا لها وأعربوا عن موافقتهم المسبقة، وهم إما أن يكونوا من المرضى المعنيين بالتجريب أو من الأشخاص السالمين.

من اللاّزم أن تكون الموافقة على التجريب حرة، بمعنى أن المريض لا يقع عليه أي ضغط ولو كان خفيفاً، وأن يكون في كامل قواه العقلية، وأن يعرف مسبقاً أن بإمكانه الانسحاب من التجربة متى شاء ودون تقديم أي مبرّر[5].

إذا كان التجريب سيقع على أشخاص قاصرين، أو على أشخاص بالغين وموجودين تحت الحماية القانونية، فإن الموافقة تُستصْدَر من السلطة العائلية أو من الوكيل الشرعي.

ثم إن الموافقة يجب أن تكون واعية بمعنى أن المريض يتوفر على كل المعلومات حول الهدف من التجريب وخطته وسيرورته، ويكون إخباره بهذه المعلومات مُبسطاً، ومفهوماً ومتجنباً الدخول في التفاصيل التي قد تخيف المريض وتدفعه إلى اتخاذ موقف الرفض. وجدير بالإشارة إلى أن الموافقة يمكن أن تكون شفوية بمحضر شهود، أو كتابية.

فيما يخصُّ المتطوع السليم الذي يخضع للتجريب يجب الإشارة إلى أنَّه لا يطمعُ في الحصول على امتياز شخصي له علاقة بصحته. وعليه فلا يكون التجريب مقبولاً إلاَّ إذا وقع الحرص على تجنيب المتطوع التعرض لأي خطورة ولو كانت بسيطة، وإلاَّ إذا أُجري في ظل مؤسسة طبية تضمن سلامته وأمنه. ومن الضروري في هذه الحالة أن تكون الموافقة الحرة والواعية موضوع «عقدِ تجريبٍ» مكتوبٍ وموقَّعٍ عليه من الطرفين، ينص على الالتزامات المتبادلة وعلى المبلغ الذي قد يؤدى للمتطوع، هو مبلغ لا يمكن اعتباره كأجرة، لكن فقط كتعويض عن عدم تمكن المتطوع من كسب قوته اليومي في المدة التي يتطلبها التجريب والتي يمكن أن تطول.

ولابد من الإشارة إلى أنه في التجريب الطبي يُقصى المسجونون الذين يمكن إغراؤهم بتقليل مدة حبسهم أو العفو التام عليهم، كما يُقصى القاصرون أو

الموجودون تحت الحماية القانونية أو المصابون بمرض لا علاقة له بالبحث الجاري، ويُعتبر عدم إقصاء هؤلاء من السلوكات التي تُخلّ بالأخلاقيات المرعية.

هذا وتوجد حالات خاصة لابد من التنصيص عليها في الخطة التجريبية التي تُعرض على لجنة الأخلاقيات مثل حالة طلبة الطب والنساء الحوامل أو المُرضعات والأشخاص الذين تربطهم بالمسؤولين عن التجريب علاقات عائلية...الخ.

وهناك حالة خاصة أخرى تستحق أن نتوقف عندها لكونها تطرح عدداً من المشكلات الأخلاقية. يتعلق الأمر بإدماج أشخاص مسنين في البحث، وهذا البحث لا غنى عنه فيما يخص الأمراض التي لا يصاب بها إلاَّ المتقدمين في العمر كمرض الخرف (Maladie d'Alzhéimer) وغالباً ما تكون بنية هؤلاء الأشخاص وصحتهم هشة، وغالباً ما يكون رد فعلهم على تناول الدواء مخالفاً تماماً لرد فعل المرضى الشباب.

من ناحية أخرى هناك عراقيلُ قد تواجه التجريب لدى الأشخاص المسنين وذلك للأسباب التالية :

1. من الممكن أن يبدو على هؤلاء ترددُ فيما يخص خضوعهم للتجريب، ناتج عن الخوف من الإبر أو أخذ العينات الدموية مثلاً.

2. في الغالب تكون صحتهم العقلية غير ثابتة مما لا يُسعفُهم على اتخاذ قرار مقبول أو إعطاء موافقة حرة وواعية على الخضوع للتجريب.

3. تكون الحالة الصحية لهؤلاء من الهشاشة ما يفرض على الطبيب اتخاذ إجراءات خاصة حتى لا يقع المساس بأجسادهم أو حياتهم الخاصة.

4. كون مَقْدِرَتِهِمْ محدودة لفهم طبيعة التجريب وللإدلاء بتقييم صحيح لنتائجه أو عواقبه.

والعرقلة التي يصعب كثيراً تجاوزها هي التي توجد لدى المرضى المسنين الذين هم في عجزٍ تام، وهم بصفة خاصة المصابون بالخرف. إن هذا المرض يتميز بنقصانٍ انحلالي في حجم الدماغ، يؤدي في مرحلة أولى إلى فقدان الذاكرة، قد يتطور تدريجيا بسرعة أكثر أو أقل حسب الحالات، ويؤدي في مرحلة ثانية إلى اختلال عقلي شيخوخي تام.

ونظراً لأن هذا المرض لا يصيب إلا الإنسان فإن اللجوء إلى التجريب على الحيوان غير مفيد في إعداد الأدوية.

هنا نحن أمام معضلة أخلاقية تُسائلنا أولاً هل يعتبر إدماج هؤلاء المرضى في التجريب الذي لن يستفيدوا منه قابلاً للتَّبرير؟

ثانيا هل يعتبر التخلي عن القيام بالتجريب على المرضى مقبولاً أخلاقياً مع العلم بأن هذا التجريب يكون الفرصة الوحيدة للوصول يوماً مَّا إلى الوقاية من المرض أو علاجه ؟ وهذا التساؤل مطروح منذ كلود برنار في نهاية القرن التاسع عشر وتتلخص الإجابة عنه اليوم في أن لا يُضحى بأفراد من أجل فائدة محتملة قد تتجلى مستقبلاً وقد لا تتجلى.

إن قواعد التجارب الطبية، مهما كانت الأهداف المتوخاة منها، لابد أن تُعرض على لجنة مهمتها الأساسية هي حماية الأشخاص الخاضعين للتجريب، وغالبا ما تُستوحَى هذه القواعد من التنظيمات التي وضعتها «إدارة التغدية والأدوية» -.F.D.A، الأمريكية التي توجد في واشنطن وتختص بمنح التراخيص لقبول الأدوية الجديدة في الولايات المتحدة.

تنص التنظيمات على أن التجريب يتم عبر ثلاث مراحل، يمكن أن تُضَافَ إليها مرحلة رابعة عند الاقتضاء:

* المرحلة الأولى مخصصة لدراسة تحمُّل الانسان للدواء، ويتعلق الأمر بضبط الآثار الجانبية والآثار غير المرغوب فيها. ويهتم المجرب في هذه المرحلة

بالتأكد من شروط التأمين الضرورية لاستعمال الدواء وتحمله من حيث المقادير الموصوفة ومعايرة نشاطه وتقبّله.

* المرحلة الثانية تبدأ حين تكون نتائج المرحلة الأولى مُرضية ويتم فيها تحديد الفائدة من الدواء، وتثمين منافعه العلاجية، وتحديد أفضل الظروف لاستعماله، وبعبارة أخرى ضبط فعاليته، ومقادير استعماله. ولابد للمجرب في هذه المرحلة من مواصلة الانتباه إلى الآثار الجانبية أو غير المرغوب فيها ومخاطر تفاعل الدواء مع أدوية أخرى قد يكون الشخص الخاضع للتجربة يتناولها.

وإذا تأكد المُجرِّب في نهاية المرحلة الثانية من أن الدواء ليس له أثر إيجابي، أو يتسبَّبُ في بعض المضار فإنه من الواجب توقيف التجريب، أما إذا تأكدت فعالية الدواء المجرب، وأنه لا ضرر فيه فإنه يسمح للمجرب أن يمر إلى المرحلة الثالثة التي هي مخصصة للحصول على أدقِّ تقييم لفعالية الدواء بالمقارنة مع أدوية مرجعية أخرى موجودة ومستعملة أو مع عناصر غير فعالة تطلق عليها لفظة (PLACEBO) وترجمها المعجم العربي الطبي الموحد بكلمة (غفل) وهو شبه دواء أوبديلٌ لا مفعول له، يجب أن يتَّخِذ نفس المظهر ونفس السمات للدواء المجرب.

تستغرق هذه المرحلة الثالثة، التي هي أغلى المراحل من حيث الكلفة، مدة طويلة، لابد أن تجرى فيها التجارب على عددٍ كبير من المرضى، مع وجوب توزيعهم إلى فريقين متجانسين تسحب أسماؤهم بالقرعة، يخضعان إلى منهج «العمى المزدوج» : (Double Aveugle) الفريق الأول يعالج بالدواء المجرَّب، ويُصرَف للفريق الثاني إمَّا دواء مرجعي، وإمَّا شبه دواء (غفل). أهم ميزة لهذه المنهجية التجريبية أن العلاجات المقارنة تتم بطريقة لا يعرف فيها الطبيب والمريض أي المنتوجين هو المؤثر بالفعل، وهذا من شأنه أن يجنب الاثنين التأثر بظواهر أو إيحاءات نفسية.

إن الاعتراض الأخلاقي على استعمال الغُفل أو البلاسيبو هو أن نَحرِم بعض المرضى من منافع علاجٍ يمكن أن يكون فعالاً، إلا أن هذا الاعتراض يسقط إذا تبين أن الدواء المجرب له آثار جانبية سيئة.

هكذا تشكل المرحلة الثالثة الحلقة الحاسمة في تقييم العلاج لأنها تتيح الصياغة الكاملة للعلاقة بين الفوائد والمضار، وكذلك العلاقة بين التكلُفة والفوائد.

المُلاحظ أن من بين ألف من المركبات الكيماوية المقترحة للتجريب نجد أن 50 فقط تصل إلى مرحلة التقييم قبل السريري و10 فقط تكون موضوعاً للمرحلة الثانية وواحدة فقط تكون موضوعا للمرحلة الثالثة.

بقي أن أقول إن المرحلة الثالثة تتوّج بمنح شهادة هي نتيجة تقييم طبي وإداري يتيح الحصول على الإذن بترويج الدواء في السوق (autorisation de mise sur le marché ou A.M.M.).

وحين يصدر الإذن بترويج الدواء في السوق تتحمل الدولة المسؤولية في حالة ظهور أضرار جديدة، لذلك يكون ملف طلب الإذن بترويج الدواء موضوع دراستين: دراسة على يد فريق من الصيدليين المرموقين المشهود لهم بالكفاءة العالية، ودراسة على يد فريق عملٍ متكون من الاختصاصيين في السموميات والصيدلة والأطباء السريريين. ويشترط في الفريقين أن لا تكون لهما علاقة بالمؤسسة الصانعة للدواء ولا بالإدارة مما يُعطي ضماناً قوياً بالاستقلالية العلمية للاعتراف الدولي بقيمة الدواء وترويجه.

هناك مرحلة رابعة ممكنة – كما أشرت إلى ذلك من قبل – مخصصة لعمليات تقييم إضافية بعد أن يصدر الإذن بالترويج التجاري للدواء. وتتميز هذه المرحلة بتدقيق المعارف الطبية المتعلقة بالآثار غير المرغوب فيها، وحصر

مضبوط لأنماط استعمال الدواء، تستغرق هذه المرحلة زمناً طويلاً، وقد تاتي بِبعض المفاجآت غير السارة كتسجيل آثار جانبية متأخرة لا تظهر إلا بعد سنوات من رواج الدواء.

وفي بعض الأحيان تكون الآثار الجانبية سارّة كالإكتشاف المتأخر لمنافع لم تكن في الحساب ولا تدخل في إطار ما هو متوخى من الدواء.

وتجدر الإشارة إلى أنه بالنسبة لمعظم المنتوجات ذات العلاقة بالصحة تمَّ وضع مساطر شبيهة بالمساطر المتبعة في تجريب الأدوية.

هكذا تخضعُ جميع الآلات والأدوات العلاجية والتشخيصية والوقائية للتصديق كلما كان استعمالها قد يؤدي مباشرة أو بصفة غير مباشرة إلى أخطار تهدد صحة أو حياة المرضى أو المستعملين.

وهذا المقتضى يطبق على الأدوات الصغيرة كالإبر والمُحَقِّنات (seringues) الضمادات (pansements) كما يطبق على الأدوات الكبرى وآلات الاستطلاع الإشعاعي وأداة تصوير الأوعية (angiographie) والسكانير (scanners) وأدوات التصوير بالرَّنِ المغناطيسي النووي (résonance magnétique nucléaire) كما يطبق كذلك على الأجهزة المعقدة الخاصة بالجراحة والتخدير والإنعاش.

بل ويطال هذا المقتضى حتى المنتوجات الدموية التي تشمل صنفين متميزين :

1. المنتوجات الدموية الثابتة، المهيأة بشكل صناعي والتي تعتبر كأدوية حقيقية مثل عوامل تخثرالدم وبعض الهرمونات كهُرمونات النَّماء... الخ. وأذكِّرُ هنا بالفضيحة التي تسبب فيها قبل سنوات استعمال هذه المادة التي تفرزها الغدة النُّخامية (hypophyse) والتي تبين أنها تحمل عامل مرض جنون البقر أو مرض كروتسفلِد جاكوب (creutsfeld jacobs).

2. المنتوجات الدموية غير الثابتة وهي الدم الكلوي (sang total) والبلازما والخلايا الدموية من أصلٍ بشري، وأُذكِّر كذلك هنا بالفضيحة التي أثارها منذ خمسة عشر سنة تحقين الدم المصاب بفيروس السيدا في فرنسا.

وتستعمل نفس الإجراءات التي نتحدث عنها فيما يخص الكواشف (réactifs) المستعملة في مختبرات التحليلات.

أما التجاريب في العلاجات غير الدوائية مثل العلاج الإشعاعي أو الجراحي فإن التمييز بين المراحل الثلاث أو الأربع أقلُّ وضوحاً، بحيث إنَّ المرحلة الثالثة هي التي تكون حاسمة في تقييم العلاج، وهي كذلك مرحلة دقيقة للغاية.

فيما يتعلق بالتجارب الهادفة إلى ضبط وسائل الوقاية يجب منطقيا القيام بالتقييم حسب نفس المبادئ التي يعتمد عليها في تجريب الأدوية. وذلك ما يتحقق مثلاً حين يهمُّ الأمر اختبار قيمة لقاح من اللقاحات وفعاليته، المثال على ذلك لقاح (سالك) المضاد لشلل الأطفال (poliomylite) فبعد أن مورست التجارب المخبرية على هذا اللقاح بنجاح تبين في مرحلة أولى أنه فعَّال وغير ضار لدى الحيوانات، ثم بدأ استعماله لدى الانسان سنة 1957. وقد أُجريت هذه التجارب في الولايات المتحدة الأمريكية على 400 ألف طفل، اختير النصف الأول منهم بالقرعة، وهذا النصف يستفيد من اللقاح بينما أعطي النصف الثاني دواءً غفلاً (PLACEBO)، وبفضل هذه التجارب ثبتت فعالية اللقاح في ظرف خمسة عشر شهراً.

وهكذا فُسِحَ المَجَالُ لتعميم عملية التلقيح ضد هذا المرض الخطير في أمريكا ثم في بقية أنحاء العالم.

الملاحظُ فيما يخص الوقاية : أن منهجية التجريب صعبة التطبيق، وهذا يرجع إلى صعوبة تشكيل مجموعات متجانسة وقابلة للمقارنة، وكذا إلى استحالة

عزل الأفراد، ذلك ما يحدث إذا كان التجريب الوقائي يتطلب إدخال مادة على أي منتوج غذائي لمنع الإصابة بمرض، كإدخال مادة اليود على ملح المطبخ أو على الماء الصالح للشرب للوقاية من تضخم حجم الغدة الدَّرقية أو كإدخال مادة الفليور للوقاية من تسوُّس الأسنان.

بعد هذه التحليلات ذات الطبيعة التقنية والمتعلقة بسير التجريب من المناسب أن نتناول الآن بعض الأمثلة الأخلاقية التي تترتب عنه. ولقد اتضح أن توصيات المنظمات الدولية وكذا النصوص المستنبطة منها في معظم الدول تفرض على كل مجرب احترام أخلاقيات البحث البيولوجي والطبي، وتتصدر قائمة المبادئ الأخلاقية حماية الكائن البشري ومراعاة كرامته[6]. لكن على الرغم من كل الاحتياطات التي تفرضها أخلاقيات البحث فإن التجاوزات مازالت موجودة وتؤدي إلى خَرقٍ سافر للتعليمات التي تنص عليها «مدوَّنة نورمبرغ» و«تصريح هلسنكي».

تُمارس هذه الخروقات مع الأسف بصفة أساسية على الأشخاص الضُّعفاء والمحرومين وعلى كل من هم في وضع هش، وقلمًّا ينتمون إلى الدول المصنَّعة. لعل الأمثلة التالية من شأنها أن تطلعنا على هذه الممارسات :

المثال الأول :

أجريت ما بين 1932 و1972 دراسة تحمل اسم توسكيجي (tuskegee) تحت مراقبة المعاهد الوطنية للصحة (NIH) بواشنطن ومركز مراقبة الأمراض في أطلانطا (CDC) بالولايات المتحدة (7 و8) تناولت هذه الدراسات مرض الزُّهَري، (syphilis) لمعرفة كيفية تطوره، سواء في حالة المعالجة أو عدمها. وقد شملت هذه الدراسات عينة تعدادها 412 أمريكي زنجي يعانون من الزُّهَري البيِّن احتُفظ بهم تحت المراقبة وبدون علاج، وعينةً مقارِنة تعدادها 204 أمريكي

سـالمـين من هذا المـرض. اسـتـمـرت الدراسـة ليس فـقط في المـدة التي لـم يكن يتوفر الأطباء فيها على دواء مفيد، بل وحتى بعد أن توفرت «البنسلين» المضادة للجراثيم وتأكدت فعاليتها.

ومعلوم أن البنسلين اكْتُشِفت سنة 1928 على يد «الكسندر فليمنغ» وبدأ استعمالها سنة 1940 الشيء الذي جعل هذا العالم الانجليزي يفوز بجائزة نوبل في الطب سنة 1945.

لقد توقفت دراسة (توسكيجي) حين نبه لهذه الوضعية الشاذة أحد الصحافيين مما أثار السُّخط الذي عبرت عنه بعض الجرائد في صفحاتها الأولى، وقد أدَّى ذلك إلى مضايقة إدارة الرئيس نيكسون. وفي هذه التجربة يتجلى المس بالمبادئ الأخلاقية على مستويات عدة:

أ- أن الأشخاص الذين أُخضعوا للتجريب لم يعطوا موافقتهم الواعية.

ب- لم يستفد هؤلاء الأشخاص من العلاج الأفضل بواسطة ما كان معروفاً من الأدوية.

ج - اِستمرار الدراسة رغم توفر العلاج الناجع مع بداية استعمال البينسلين سنة 1940.

وكانت حجة القائمين بالتجريب أن أولئك الأمريكيين السود لم ولن يستفيدوا على كل حال من الدواء المتوفر لقلة ما بيدهم، وأن الباحثين اكتفوا بملاحظة ما كان يجب أن يحدث بشكل تلقائي.

المثال الثاني :

جاء سنة 1997 على يد منظمة أمريكية غير حكومية تحمل اسم «فريق البحث في صحة المواطنين»، التي احتجت بقوة ضد الشروط التي أنجزت فيها

بعض التجارب السريرية بطايلاندا وفي بعض بلدان افريقيا السوداء بهدف قياس خطر نقل فيروس داء فقدان المناعة المكتسبة أو السيدا من المرأة المريضة إلى طفلها خلال فترة الحمل أو الرضاعة[9]. لقد كان الهدف من تلك التجارب السريرية اخضاع الحوامل والمرضعات لبحث يعطى فيه لهُنَّ دواء غفل (Placebo) لمعرفة ما إذا كان خطر نقل الوباء في البلدان المتنامية مساوٍ أو أقل أو أكثر بالمقارنة مع النساء اللَّواتي عُولجنَ بمادة AZT التي هي أول دواءٍ اكتشف ضد السيدا.

وقد شبَّهتْ افتتاحيةُ المجلة الطبية الأمريكية – نيو انجلند جورنال أوف مدسين (NEJ M) هذه الأبحاث بدراسة «توسكيجي» من حيث أنهما معا خرقٌ بيِّنٌ لحقوق الأشخاص الخاضعين للدراستين.

وتشبَّثَ الأطباء المجربون لهذه الدراسة وكذا الهيآة المالية التي تدعمهم بمبررات أهمها التكلفة العالية لصنف الدواء AZT المستعمل بفعالية في الدول الغربية. ومن المعروف، من خلال البحوث المنشورة منذ سنة 1994 في المجلة الطبية المشار إليها والتي أكدتها فيما بعد دراسات أخرى في أمريكا وفرنسا، أن استعمال AZT عند النساء الحوامل المصابات بالسيدا يقلل بنسبة أكثر من 50 ٪ خطر نقل الوباء إلى المولود. هكذا نجد أنفسنا أمام نسقين من المرجعيات : نسق الدول النامية الغنية، ونسق الدول المتخلفة الفقيرة. النسق الأول يوظف استثمارات هائلة للقيام بالتجارب، والنسق الثاني يوفر الأشخاص المصابين الذين يُجرى عليهم التجريب، إنها قضايا تدفعنا إلى أن نطرح تساؤلات عدة حول ظروف البحث في الدول المتخلفة وحول العواقب الأخلاقية النَّاجمة عنه، علماً بأننا متأكدين مسبقاً بأن الفئات المستهدفة لن تستفيد من نتائج التجريب حتى في حالة نجاحه[10] و[11].

إن هذه الوضعية المأساوية دفعت ببعض المتخصِّصين في مجال الأخلاقيات إلى التساؤل عن مفهوم الأخلاق في الدول الفقيرة التي تتعرض ساكنتها لمخاطر كبرى كالجفاف والفيضانات والجوع وانتشار الأوبئة. ترى «نُولِ لُونْوَار» (Noelle Lenoir) عضو اللجنة الوطنية الفرنسية للأخلاقيات الطبية[12] أن الأخلاق في مفهومها الحقيقي تعني قبل كل شيء بالنسبة لتلك الدول الفقيرة القضاء على الأمية، وتلقِّي قدر أدنى من العناية الصحية والتغذية الكافية المتوازنة. إذاً تقول هذه السيدة ما الفائدة من التفكير في الأخلاقيات ونحن نعلم أن 14 مليون طفل يموتون هناك سنويا بسبب عدم وجود التلقيح أو المعالجة المناسبة لأمراض خطيرة مثل داء الحصبة (بوحمرون = rougeole)، وأن مليونين من الأشخاص يتوفون كل سنة من جراء حُمَّى المستنقعات، وأن 90 ٪ من المكفوفين في العالم يعيشون في الدول الفقيرة، وأن مجموعات من السكان في افريقيا مهددة بالانقراض بسبب وباء السيدا ؟

إذا عدنا للحديث عن السيدا بصفة خاصة نقول إن أخطر مشكلة تواجهها الدول الغنية هي أن الاستثمار الذي توظفه الشركات الصيدلية لاكتشاف دواء أو لقاح هو استثمار ضخم جدا، وأن بروتوكولات العلاج المتوفرة حاليا والمستعملة لدوائين أو ثلاثة أو أربعة (bi-ou tri ou quadri thérapie) في نفس الوقت في الدول النامية باهظة الثمن، ومن البديهي أن لا يكون بمقدور مرضى الدول الفقيرة الحصول عليها رغم الجهود المبذولة من طرف بعض الدول النامية كالبرازيل والهند وجنوب افريقيا من أجل تقليص هذا الثمن. إنها جهود تهدف إلى الاستغناء عن الأدوية غالية الثمن المنتجة من لدن الشركات الصيدلانية العالمية، سواء أكانت أمريكية أو أوربية، وتعويضها بما يُطلق عليه بلفظة «الأدوية الجنيسة» (medicaments génériques). والدواء الجنيس هو نسخة طبق الأصل من دواء موجود في السوق أصبحت رخصته ضمن الملك العام. يمكن إذن انتاج

هذا الدواء المرجعي الذي يتمتع قانونياً باحتكار الاستغلال خلال مدة الترخيص التي هي عشرون سنة.

إلا أن الشركات الغربية الصَّانعة للأدوية لا تتقبل هذه المبادرات بالرضى، ولا تعرب عن تضامنها مع الدول النامية، بل إنها تعترض اعتراضاً تاماً على استعمال الجنيس مبررة ذلك بأن منتوجها المضاد للسيدا لم يبلغ عُمره العشرين سنة القانونية وأنه مازال محمياً بالترخيص أو البروڤي (brevet).

واتخذت الولايات المتحدة موقف الدفاع عن الصناعة الصيدلية الأمريكية، وذهبت إلى حد رفع دعوى قضائية، في شهر فيراير من سنة 2001 ضد البرازيل أمام منظمة التجارة العالمية لتمنع الانتاج المحلي للأدوية الجنيسة المضادة للسيدا كما رفعت 39 مؤسسة دعوى قضائية جماعية في نفس المجال ضد حكومة جنوب افريقيا التي قررت إنتاج هذه الأدوية محلياً بمقتضى قانون اتخذته سنة 1997.

تُجاه هذه الوضعية و بمناسبة اجتماع دولي حول السيدا انعقد في نفس السنة بأبيدجان، اقترح الرئيس الفرنسي (جاك شيراك)، وهو واعٍ بالمشكل وخطورته، إنشاء صندوق دولي للتضامن يتكلف بمرضى السيدا، إلا أن البنك الدولي، ومع الأسف، ارتأى أن صرف الاعتمادات الباهظة التي قد تخصص لدراسة وباء السيدا وعلاجه في افريقيا قد يمنع من مواجهة أمراض أخرى في العالم، وأنه من غير المعقول أن تتم إفادة المرضى الأفارقة بنفس الامكانيات العلاجية التي يتلقاها المرضى في الدول الغربية !

مهما يكن من أمر فإن الوقاية من وباء السيدا أو علاجه لن يتما في الآجال القريبة ولو بلغت مساعدات الدول الغربية المصنعة للدول الافريقية أعلى المستويات المقترحة والموعود بها أي 1 ٪ من المنتوج الداخلي الخام لهذه الدول الغنية.

إن تقليص الفوارق بين الدول الغنية والفقيرة من حيث مواجهة هذا الوباء يمر عبر تقليل الفوارق في مستوى العيش والدخل. ومعلوم أن الفرق بين المصاريف الخاصة بالصحة في الدول الغنية والفقيرة شاسع ومهول إلى درجة أن في بعض الدول الفقيرة لايصرف على صحة الفرد إلا 5 دولارات سنوياً بينما يصل هذا المبلغ إلى معدل 1500 دولار في الدول الأوربية وحتى إلى 3000 أو 4000 دولار في الولايات المتحدة.

هذه الأرقام بليغة تُغني عن كل تعليق، كما تبين بوضوح أن المشكلة الأخلاقية المطروحة على الصعيد الدولي والمترتبة عن وباء السيدا وغيره من الأوبئة الفتاكة لن تجد حلها في الأفق المنظور.

هذه هي الملاحظات العامة التي عملت على عرضها بصدد أخلاقيات التجريب الطبي والدوائي على الإنسان. ويلاحظ كم هي عديدة ومتنوعة هذه المشاكل سواء في جوانبها التاريخية أو التقنية أو المنهجية أو الأخلاقية، ممّا يجعل من الصعب جدا تناولها في أدق تفاصيلها.

ولقد حرصت بالأساس على أن أرسم معالم هذه المشاكل وأن أثير الفضول العلمي حولها.

BIBILOGRAPHIE

1- “Les essais de nouveaux traitement chez l'homme”

- Réflexions et propositions du Conseil Consultatif National d'Ethique pour les Sciences de la Santé. Paris - 9 Octobre 1984

2- “Les Etapes de la Recherche et pharmacothérapie”

in “ La Bioéthique” - Edition du Renouveau Pédagogique David J. Roy et al. Quebec - Canada.

3- Jean Marc Boivin et Fronçois Alla

Les Essais Thérapeutiques in “La Revue du Praticien” 15 Novembre 2000 Tome 50.

4- C. Manuel et J.L. San Marco

in “Les Enjeux Ethiques” Doin Editeurs Paris 1994

5- Gilles Bouvenot

In “Problèmes Ethiques Posés par l'expérimentation Humaine des médicaments” Ch. X.

6- Enjeu International pour la protection des droits de la personne

Résolution adoptée par consensus par la 93° conférence inter-parlementaire. Madrid 1er avril 1995

7- Maria Angell

L’Ethique de la recherche clinique dans le tiers monde.

New England Journal of Medicine. (N.E.J.M.) 19 septembre 1997

8- Harold Varmus et David Stacher

Les complications éthiques des recherches effectuées dans les pays en voie de développement N.E.J.M. 2 octobre 1997

9- F.M. Connors et al.

Reduction of maternal infant transmission of human immundeficiency virus type I with Zidovudine traitement. N.E.J.M. - Tome 331 - 1994 P. 1173.

10- J.P. Lévy

Le drame africain : le cas du Sida in “Aux frontières de la vie”

Tome II - La Documentation Française - Paris 1991.

11- Herbert Geschwind

Le Sida, dans les pays en vois de développement in “Espace éthique” - A.P. des Hôpitaux de Paris. n° 45 - 1998

12- Noëlle Lenoir

Ethique et inégalité de développement in “Aux frontières de la vie” Tome I - La Documentation Française - Paris 1991

13- Paul Benkimoun

Les géants de la pharmacie et les traitements génériques du Sida in “Le Monde” du 7 mars 2001.

تدخّـلات العلْم في منظومة المورثات (الجينوم)
لدى الكائـنات الحيّـة
تحويل الكائن الحي

عبد اللطيف بنعبد الجليل

اهتمّ الإنسان منذ العصور القديمة ببيئته الطبيعية، التي حاول من خلالها العثور على ما يحتاج إليه من موارد لتغطية حاجياته الأساسية. وهكذا تدخّل ليُحوِّل العالم المحيط به، وخاصّة منه النباتات والحيوانات، التي توفّر له الطعام واللّباس، وأدوات المأوى وحماية الذات. ومع تملّكه ثقافة الحياة المجتمعية، وتطوّر حجم المجتمعات السكنية، شرَع الإنسان في مناولة وتحويل النباتات الزراعية والمواشي. فظهرت الفلاحة لترسّخ سيطرته على عالم الأحياء. لقد قام الإنسان بعمليات تلقيح وتهجين تجريبية، عَمَدَتْ إلى تحسين تدجين الحيوانات، وتطوير قدرة النباتات على التأقلم، ضماناً لرفع وتنويع المردودية والإنتاج. وتدريجاً اتضحت له شروط انتقال الصفات والخصائص الوراثية، من جيل إلى آخر، ممّا مكّنه من انتقاء أفضل أصناف النباتات الزراعية والحيوانات، مغيّراً بذلك عن دون قصد ولا وعي، تراثها الجيني.

الأسس العلْمية لعملية النقل الجيني

أمّا الأسس العلْمية لتحويل الكائنات الحيّة فاسمحوا لي أن أذكركم حولها ببعض المعطيات.

لقد تطوّرت العلوم عامّة، وعلم الأحياء، أي البيولوجيا خاصة على مدى تاريخ الإنسانية، وموازاة مع التقدم الذي عرفته الزراعة، وذلك لسبب اكتشافات هامّة، خاصة منذ بداية القرن التاسع عشر. ونذكِّر هنا بالنسبة لعلم الأحياء، أن بلورة النظرية الخلوية، والإظهار الفعلي للخلايا، يعتبران نقطتا تحوّل أساسيتان، في معرفتنا وفهمنا للعالم الحي. فالخليّة هي بالفعل وحدة الأساس لكل كائن حيّ، ولها عامّة نفس الهيكلة عند النبات والحيوان. وباستعمال آلات مختبرية متزايدة التطوّر، أصبحت دراسة البِنية الداخلية للخليّة ممكنة، لتكتشف على التوالي المكوّنات الخلويّة المختلفة. ومن ضمن هذه المكوّنات هناك النواة التي تحمل الصبغيات أو الكروموسومات المكوّنة لدورها من جيّنات يتلخّص دورها في تحديد الوراثة ونقل الخصائص. لقد مكّنت عدة تخصّصات في علم الأحياء، كالكيمياء الحيويّة، وعلم الأحياء الجُزيْئي، وعلم الوراثة من اكتشاف احتواء الجيّنات لرسائل مشفّرة، تُؤدّي في الخليّة وعبر الجسم بأكمله إلى تصنيع بروتينات معيّنة. فالبروتيّنات جزيئات كبرى متواجدة بكثرة في الأجسام، وتقوم بأعمال عديدة ومتنوّعة.

وهكذا تمكّن الباحثون عبر مجموعة من التّقنيات، مستعملة في مختبرات شتّى عبر العالم، من التدخل على مستوى جينوم الكائنات الحيّة لتحويله. ويكوّن مجموع هذه التقنيات ما سمّي بالهندسة الوراثية التي مكّنت من عزل الجينات، وتصفيتها، وتحليل هيكلتها، وتصنيع أطراف منها. ودائماً في إطار الهندسة الوراثية يمكن استنساخ جين معيّن، أي إنتاج نسخ مطابقة للأصل له، وبكمّيات كبيرة، عن طريق إدخاله في جراثيم، ربِّيَت في مزارع مختبرية، تحت ظروف مُثلى، تشجِّع نموّها، ثم عزل هذا الجين عن الجراثيم.

ولنتعرف باختصار على عملية النقل الجيني

إن العملية الأكثر إثارة في الهندسة الوراثية، هي نقل جين معيّن من خليّة ما إلى خلية مختلفة تماماً، أو من كائن ما إلى كائن آخر. تسمّى هذه العملية بالنقل الجيني (Transgenèse)، ويسمّى الكائن الحيّ الذي تم تحويله بهذه الطريقة بالكائن المعدّل وراثياً. ويمكن القيام بهذا النقل ما بين كائنات تختلف أصولها، بين الكائنات المجهرية والحيوانات الكبرى، أو بين الحيوانات والنباتات، أو بين الكائنات المجهرية والنباتات. كما تمكّن هذه التقنيات التي أدّت إلى تحويلات جذرية في مفاهيم علم الوراثة وتطبيقاته، من تغيير الكائنات الحيّة وتحويل جينوماتها. وتكمن الفكرة الأساسية وراء هذه التجارب في تمكين الجينات المنقولة من تصنيع بروتينات في خلايا غير تلك التي تعمل فيها أصلاً.

يجب التذكير هنا بأن عملية نقل الجين من كائن حيّ إلى آخر في الطبيعة عملية نادرة، ولكن موجودة. وأحسن نموذج لذلك يكمن في الفيروسات المكوّنة من حُمض الدّنا (DNA). إن نموّ هذه الكائنات البدائية لا يتمّ إلاّ في حالة دخولها خلايا حيّة لتتسبّب بذلك في إصابتها وتعفّنها. أشهر هذه الفيروسات، والذي كان السبب في حصول عدد من العلماء الكبار على جائزة نوبل هو «الفيروس آكل البكتيريا» (Bactériophage). فعند ولوج البكتيريا، يشرع هذا الفيروس في التصرّف في تحويل حمضها النووي الذي هو من نوع دِنَا (DNA)، ليمزجه بحمضه الخاص.

وكان الباحثون على وعيٍ تامّ، أن قدرة تنبّىء بما قد ينتج عن النقل الجيني في العمليات التجريبية تتطلّب في نفس الآن معرفة الطبيعة الهيكلية للجينات الدخيلة، وتحسّب التفاعلات العديدة والمعقّدة جدّاً، الممكنة فور النقل. وفي حالة ما إذا كانت عملية النقل الجيني لا تتضمن إلاّ تغييراً واحداً، أي نقل جين واحد، تكون، عادة، آثارها ونتائجها متوقّعة.

تطبيقات النقل الجيني

بعد هذا التعريف الموجز بعملية النقل الجيني ننصرف إلى التعرّف على تطبيقاته. يمكن تقسيم تطبيقات النقل الجيني إلى مجموعتين، الأولى تتعلّق بالبحث العلْمي الأساسي، والثانية بالتصنيع الواسع لموادّ لها فوائد اقتصادية جدّ مهمّة.

فيما يخصّ البحث العلْمي الأساسي أُعْتُبِر النقل الجيني الذي تبلور مع بداية الثمانينيات، أداة فعّالة لتطوير المعرفة. فالجين الذي يتمّ إدخاله في خليّة أو في جسم كائن حيّ، يحمل معه معلومات وراثية جديدة، وهذا ما يمكّن من دراسة آليات ووظائف الجينات، ودورها في مختلف الأنشطة الحيوية. كما تجدر الإشارة إلى أن تطبيق هذه التقنية في الحيوان يمكّن من الحصول على «حيوانات منقولة الجينات» (Animaux Transgéniques)، تُستخدم كنماذج لدراسة الأمراض البشرية. وفي هذا الباب يُمكن ذكر بعض الحيوانات التي تصلح كنماذج : الفأر، والجُرَذْ، والأرْنب، والخِنْزير، وبعض أصناف القِردة.

فيما يخصّ تصنيع المواد ذات الفوائد الاقتصادية، تمّ الاستغلال على الصعيد الصناعي، لتقنيات مختلفة في الهندسة الوراثية، مع الاستعانة بتكنولوجيا آلات التصنيع المُمَكْنَنَة، لضمان إنتاج واسع النطاق. هكذا تَمّ تطوير مجال جديد في البيوتكنولوجيات يسمّى بتكنولوجيات الجيل الثالث، والذي يتمتّع بانتشار واسعٍ، ويستعمل أنواع مختلفة من الأحياء، نذكر منها الكائنات المجهرية (Microorganismes)، والنباتات والحيوانات. تعتبر البيوتكنولوجيات من أنجع التكنولوجيات التي طوّرها الإنسان، وأدّت إلى ثورة حقيقية في حياة البشرية. بقدر ما تطرحه البيوتكنولوجيات من آمال في حلّ بعض مشاكل الإنسانية في مجالات الصحّة، والتغذية والزراعة، والبيئة، فإنها في نفس الوقت وخاصّة عندما يتعلّق الأمر بالنقل الجيني، تثير نقاشات وجدالات وتخوّفات حادّة (كما سنرى ذلك فيما بعد).

وبعد التذكير بالأسس العلْمية والإشارة إلى التطبيقات العامّة للنقل الجيني، سنراجع بعُجالة بعض نتائج النقل الجيني في الكائنات المجهرية والنباتات والحيوانات، والهادفة إلى الحصول على البروتينات التي لها، كما نعلم، تأثير واسع على الأنشطة البيولوجية، وتقوم بمهام شتّى لدى جميع الكائنات الحيّة. وكان الإنسان يستخلص هذه البروتينات من ذي قبل، من النباتات والحيوانات، لأغراض غذائية أو صيدلية عبر طرق مكلّفة لا تضمن نقاءها.

التصرّفات في الجينوم

1– النقل الجيني عند الكائنات المجهرية

تُمكّن الهندسة الوراثية على الكائنات المجهرية من تصنيع بروتينات عديدة عن طريق نقل جينات من مصادر مختلفة، كجينات الإنسان، إلى كائنات مجهرية، كالخميرة والفُطر وخاصّة الجراثيم. وفي هذه الحالة تستخلص بروتينات نقيّة بكمّيات وفيرة بفضل عمل الجراثيم كمصانع فعّالة. وبما أن للجراثيم استعداد لتقبّل النقل الجيني، يمكن استغلالها لإنتاج كمّيات صناعية من البروتينات نذكر من بينها على سبيل المثال الأنسولين لمداواة داء السُّكَّري عند الإنسان، أو هرمون النمو لدى بعض الأطفال.

2 – النقل الجيني عند النباتات

تزداد نسبة نجاح النقل الجيني عند النباتات والحيوانات عندما يُطبّق في الخلايا الجنينية، مقارنة مع تطبيقه في الخلايا المتمايزة (Cellules Différenciées). إذن فالعلْم يعمل في كِلاَ الحالتين على الانطلاقة من الخلايا الجنينية للقيام بعملية النقل الجيني.

هناك عدة أسباب تجعل مجال التطبيق أوسع عند النباتات، أوّلها أن الخلايا النباتية أكثر قابلية من الخلايا الحيوانية للنّموّ في المزارع الأنبوبية المختبرية، ويمكن إيصالها إلى المرحلة الجنينية بسهولة. كما يمكن للخليّة النباتية، في المزرعة وبعد النقل الجيني أن تلد نباتات جديدة بفضل قدرتها الفائقة على التجدّد. وأدّت هذه التقنية إلى تحوّلات كبرى في زراعة عدّة نباتات لتؤدّي إلى أصناف غير محدودة العدد، من الفواكه والزهور والخضروات. ويعتبر هذا الأمر في حدّ ذاته ثورة بالنسبة إلى إنتاج هذه المواد ووجودها بمئات الأنوا ع في الأسواق والمزار ع.

بالإضافة إلى ذلك تكتسب النباتات التي أضيف إليها جين دخيل، مواصفات جديدة مرغوب فيها من طرف الباحثين والمزارعين. وقد تكون من بين هذه المواصفات، القدرة على مقاومة الحشرات الضارّة، وكذلك الكائنات المجهرية كالفيروسات، وأضناف البكتيريا المَرَضية. ففي حالة مقاومة الحشرات يتوصّل النبات بجين من أصل جرثومي يقوم بصنع بروتين مبيد للحشرات، فيصبح النبات بعد النقل الجيني يفرز مبيده الخاص، ليحتمي من الحشرات الضارّة. وهذا ما يغني عن الاستعمال المفرط لمبيدات الحشرات المصنوعة التي تضرّ بالنبات والبيئة. ومن أول النباتات التي طبّق فيها النّقل الجيني هناك نوع من التّبْغ يقاوم فور إدخال الجين الجديد، الحشرات التي تضرّ به عادة. كما طبّقت هذه التقنية في الذرة – الذي اشتهر بفضل الأحداث والتخوّفات الحالية – وفي الطماطم والبطاطس والقطن إلى غير ذلك.

وبطريقة بيولوجية مماثلة يتمّ تطوير القدرة على إنتاج مبيدات للأعشاب الضارة في عدد من النباتات، نذكر منها اللّفت (Colza) والصوية (Soja)، والذرة ممّا يقلّل من ضرورة استخدام مبيدات الأعشاب.

وقد أُجريت أبحاث أخرى متعدّدة التوجّهات، واستعملت من خلالها تقينات النقل الجيني في النباتات، أدّت إلى بعض النتائج الإيجابية، كتلك الرامية إلى

تحسين صلابة الزرع، أو قيمته الغذائية، أو تمديد مدّة صلاحيته، أو مقاومته للبرد والجفاف. هنالك كذلك جهود ترمي مثلاً إلى جعل النباتات تنتج بروتيّنات كالأنزيمات أو الهرمونات أو الأجسام المضادّة. وفي هذا الصدد تَمّ مؤخّراً تحويل نوع من الذّرة ليقوم بصناعة الليباز (Lipase)، وهو أنزيم يكسّر الجزئيات الدّهنية، ويمكن بذلك استعماله في مداواة الاضطرابات الهضمية، ومرض اللزاج المخاطي (Mucoviscidose). كما اهتمّت أبحاث أخرى بإنتاج مواد طبيعية تستخدم في تصنيع المواد البلاستيكية القابلة للتّحلّل البيولوجي، والمزلّقات (Lubrifiants) والمنظّفات (Détergents) إلى آخره.

هناك اليوم عشرات الأصناف النباتية الناتجة عن النقل الجيني وعددها يزداد يوماً بعد يوم.

3 – النقل الجيني عند الحيوانات

كثيراً ما تستعمل الحيوانات، وخاصّة منها الثّدييات، في عمليات النقل الجيني. ولأنه من الصعب إعادة الخلية الحيوانية المتمايزة إلى طورها الجنيني، فقد تمّ اللجوء مباشرة إلى الخليّة الجنينية. يمكن تلخيص عملية النقل في هذه الحالة كما يلي: يتمّ وضع الجين الذي اختير لإنتاج بروتين معيّن في محلول، ثمّ يتم تحقينه مجهرياً داخل نواة أو بلازما الخلية الأولى للجنين. تزرع هذه الخليّة الأولى بدورها في رحم أُنثى، وهذه الأخيرة تلدُ على إثر ذلك حيواناً ناتجاً عن النقل الجيني. طريقة أخرى للحصول على مثل هذه الحيوانات تتطلّب اللجوء إلى عملية الاستنساخ.

إن للحصول على حيوانات عن طريق النقل الجيني ميزتين إيجابيتين، الأولى علمية، حيث أن هذه الحيوانات تستعمل بكثرة في إطار البحوث الأساسية لدراسة عدة ظواهر بيولوجية أو إشكاليات أخرى معيّنة. الميزة الثانية اقتصادياً،

مثلاً الحيوانات التي نقل فيها جين إنساني ليس له مفعول إلاّ في غدد الثدي (Glandes Mammaires)، تفرز في حليبها بروتيّنات مداوية، ذات قيمة مضافة تستغلّ في مجال الطبّ البشري. من ضمن هذه الحيوانات المُغيّرة وراثياً نجد البقرات، والنِّعاج، والأرانب، وأُنثى الخنازير. وبما أن تقنيات النقل الجيني تتحسّن باستمرار لتنقص بذلك تكلفتُها، فمن المتوقّع أن يزداد عدد هذه البروتيّنات. يتمّ اليوم بهذه التقنيات إنتاج هرمونات، وأنزيمات، وعوامل التخثر، وعوامل النمو، والعوامل المضادّة للتجلّط، والمضادّات الجينية لصناعة اللُّقاح إلى آخره. لقد تطوّر مجال جديد في الصناعات الصيدلية بفضل هذه التكنولوجيات الحيوية الجديدة.

اختلافات وسوء تفاهم حول الكائنات المعدّلة وراثياً

قلّما تسبّب اكتشاف علْمي وتطبيقاته في مناقشات مثيرة، وتساؤلات أخلاقية وأدبية بحدّة، بمثل تلك التي أثارها تدخّل الإنسان والعلم في جينوم الكائنات الحيّة. وقد بادرت مجموعة من كبار علماء الأحياء، خوفاً من حدوث تجاوزات في تطبيق تقنيات الهندسة الوراثية إلى إعلان وقف هذه التجارب خلال اجتماع عُقد في مدينة أسيلومار (Azilomar) بولاية كاليفورنيا عام 1973. وكان ذلك أساساً لتفادي الإنتاج غير المقصود لبكتيريا أو فيروسات مضرّة بالإنسان. ثلاثون سنة مرّت على انتشار استعمال تقنيات التدخّل في المجين في المختبرات الجامعية والصناعية عبر أنحاء العالم، ويبقى الجدل حول هذا الموضوع قائماً، وتزداد حدّته باستمرار، خاصة في أوروبا حيث تُناضل جمعيات عديدة، وأحزاب سياسية، وأنصار البيئة، وبعض الباحثين بإصرار ضدّ انتشار الكائنات المعدّلة وراثياً. هؤلاء يطرحون الأخطار المحتملة التي قد تتسبّب فيها الكائنات المعدّلة وراثياً تُجاه الفلاحة وصحّة الإنسان والحيوانات الأليفة، بالإضافة إلى

التغذية والبيئة، سواء أكانت تلك الكائنات من أصل نباتي أو حيواني. إلاّ أنه ونظراً لعدم استعمال الحيوانات المعدّلة وراثياً في التغذية إلى حدّ الآن ولمحدودية انتشارها وتواجدها في الحياة اليومية، بقيت أكثر التخوّفات وأعنف ردود الفعل موجّهة ضدّ النباتات المعدّلة وراثياً.

ماذا يؤاخذ المعارضون على النباتات المعدّلة وراثياً ؟

1) أول الاعتراضات هي أن العلم يغيّر النباتات الطبيعية، وأن هذه النباتات المغيرة اصطناعياً، والتي تنتشر في الطبيعة، تمثّل قطيعة خطيرة. وقد تؤدّي إلى اختلالات في توازنات بيئية، طُوِّرت عبر آلاف السنين. يردّ المساندون للكائنات المعدلة وراثياً على هذا الطرح بكون الإنسان، لم ينتظر الهندسة الوراثية ليعدّل النباتات والحيوانات بالانتقاء والتهجين، ممّا أدّى إلى تقلّبات عميقة مع تغيّرات في التوازنات الطبيعية، دون أن ينتج عن ذلك كوارث طبيعية.

2) ويقول أعداء النباتات المعدلة وراثياً أن مبيد الحشرات التي ينتجه نبات مبدّل وراثياً ليحتمي به ضدّ الحشرات المضرّة، قد ينتشر في البيئة ليقضي على الحشرات المفيدة دون تمييز. ورغم أنه ثبت علمياً أن هذا الاحتمال شبه منعدم، فإنه يبقى مصدر تخوّف للمعارضين، الذين يضيفون أن المبيدة يُمكن أن يولّد مقاومة لدى حشرات أخرى، تُمكّنها من التكاثر لتضرّ بالأراضي المزروعة والمحاصيل. والواقع أن المشكل عامّ حيث إن المبيدات التي تستخدم بكمّيات وفيرة من طرف المزارعين، متواجدة في الطبيعة بكمّيات تفوق بكثير تلك المصنّعة من طرف النباتات المعدّلة وراثياً، والتي يبقى مفعولها محصوراً محلّياً.

3) توجد نفس التخوّفات اتجاه النباتات المعدّلة وراثياً التي برمجها الباحثون لصنع مبيد للأعشاب خاصّ بها لمقاومة الأعشاب الضارّة. يزعم البعض أن هذه النباتات يُمكن أن تحوّل جينها المقاوم إلى الأعشاب الضارّة والتي قد

تطوّر بدورها مناعة ضدّ المبيدات المضادّة للأعشاب، لتتوغّل على إثر ذلك في الحقول وتكون النتيجة هي الإضرار بالمحاصيل المفيدة، وكذا الإضرار بالبيئة.

4) ومن ضمن المعارضين ، هناك كذلك جمعية حماية المستهلك. ففي الولايات المتحدة الأمريكية وأوروبّا هناك تزايد متصاعد في السلع الغذائية التي تحتوي على موادّ يرجع أصلها إلى نباتات معدّلات وراثياً. وتثور الجمعيات ضدّ هذه المواد، زاعمة أنها قد تتسبّب في تسمّمات وحساسيات للمستهلك. وفي الواقع لم تسجل أي حادثة تسمّم خطيرة، أو أيّ وفاة ناتجة عن تناول موادّ مُبَدّلة عند سكان الدول التي تسمح بتداول المنتجات الغذائية، المستخلصة من نباتات خضعت للنقل الجيني. لكن هذا لا يكفي لإقناع جمعيات المستهلكين. وفي نظر أعضاء هذه الجمعيات فإن انعدام المشاكل الصحّية الآن، لا يبرّر إطلاقاً زراعة النباتات المعدّلة وراثياً، الذي يجب تفاديها من باب الاحتياط، كما يضيفون هنا أن الكائنات النباتية المعدّلة وراثياً كانت في السابق تستعمل فقط في المختبرات لأغراض البحث العلْمي، وأن إنزالها اليوم في السوق لا يستجيب لأي رغبة معبّر عنها من طرف المزارعين أو المستهلكين، كما أنه من الممكن مكافحة أضرار المبيدات المستعملة ضدّ الحشرات والأعشاب الضارّة دون إنتاج كائنات معدلة وراثياً.

تبين هذه المواقف أن معارضي النباتات المعدلة وراثياً يحاربون زراعتها بكل الوسائل. وقد نظموا أنفسهم كحركة تسعى إلى إشراك أعضاء جدد، للتدخل لدى الأحزاب السياسية، والتظاهر العلني، الذي يصل في بعض المناسبات إلى نزع شُتل النباتات المعدلة وراثياً بعنف قوي. كما يُغذّى هذا التوتر من طرف بعض وسائل الإعلام التي تريد أن تجعل من موضوع الكائنات النباتية المعدلة وراثياً مشكلة صحّة عمومية، (كما كان الحال بالنسبة لجنون البقر أو لقضية الدّم الملوّث بفرنسا). وبما أن موضوع الكائنات المعدلة وراثياً مرتبط بالجينات

المسؤولة عن الوراثة، فقد أدّى إلى انعكاسات تثير الخيال. ويسعى معارضوا الكائنات المعدلة وراثياً جاهدين لتصبح لهذا الموضوع أبعاد دولية. وبما أن الشركات متعدّدة الجنسيات هي التي تتاجر في النباتات الناتجة عن النقل الجيني، وفي بيع البذور المتعلّقة بها، فهي مستهدفة ومتّهمة بالسعي فقط وراء الربح، ومن أجل التحكّم اقتصادياً في الفلاحة العالمية، خاصة منها فلاحة الدول النامية.

أما فيما يخصّ العلماء، باستثناء البعض القليل منهم، فإنهم يعتبرون النقل الجيني بمثابة تحوّل معرفي حقيقي في علْم الأحياء، وأن الكائنات المعدلة وراثياً تعتبر قفزة علمية كبيرة. كما يتأسّف العلماء لصعوبة إجراء نقاش جادّ وهادىء أمام الرأي العام حول الموضوع، لكون هذا الرأي محروم من الاستماع إلى المبرّرات العلْمية والاقتصادية لصالح الكائنات المعدّلة وراثياً.

وفي الدول الأوروبية حيث تنحصر زراعة الكائنات النباتية المعدّلة وراثياً أساساً في التجارب العلمية، يدقّ المجتمع العلْمي ناقوس الخطر، محذّراً من أن توقف التجارب الزراعية قد يحول دون التقدّم العلمي ومحاولات الابتكار. هذا مع العلم أن البحث في الكائنات المعدّلة وراثياً يعتبر من طرف الخبراء متأخراً بالمقارنة مع الولايات المتحدة أو مع دول الصين والهند، التي استثمرت أموالاً باهضة في هذا المجال، ولا تستطيع الدول الأوروبية أن تذهب بعيداً للتنسيق فيما بين قوانينها لبلورة معايير موحدة، رغم مجهودات الاتحاد في هذا الاتجاه. وهذه الحالة ربما قد تُفهم في إطار المعارضة السائدة لهذه النباتات داخل الرأي العام الأوروبّي. كما يمكن فهم هذه المعارضة على المستوى الثقافي من باب التمسّك المتزايد بالفلاحة الطبيعية.

وكيفما كان الأمر فزراعة الكائنات النباتية المعدّلة وراثياً في تقدم مستمرّ في العالم. ففي سنة 2004 ازدادت المساحات الزراعية المخصصة لهذه النباتات

بمعدّل 20 ٪ لتصل إلى 80 مليون هكتار، أو ما يمثل 4 ٪ من الأراضي الزراعية في العالم، مع العلم أن نصيب الولايات المتحدة من المساحات المستغلة لزراعة هذه الكائنات تناهز 59 ٪.

من جهة أخرى وفيما يخص التغذية، لقد شرعت بعض الدول في تسويق المواد الغذائية الناتجة عن النقل الجيني من ضمنها أمريكا وكندا والأرجنتين وإسبانيا. ولم تلاحظ المصالح الصحّية في هذه الدول أي تأثير سلْبي لا على الأشخاص ولا على الماشية التي أصبحت تتغذى أساساً بهذه المواد.

لقد بدأت الصين في تجريب أصناف من الأرز ناتجة عن النقل الجيني ولا تحتاج إلاّ لكمّيات قليلة من المبيدات، وتأمل الصين هكذا أن تعزّز قدراتها على تغذية شعبها.

في الحقيقة لا توجد في الأسواق إلاّ كمّيات قليلة من مواد الكائنات النباتية المعدلة وراثياً. وبالرغم من ذلك وأمام انتشار هذه المواد تبقى الدول والمنظمات الجهوية والأممية حذرة، عاملة ما في وسعها لطمأنة الرأي العام. فالأوروبيون مثلاً وأمام استحالة فتح الأبواب بصفة تامة أمام مواد أمريكية التي تحتوي على هذه الكائنات، يضعون قوانين تجبر على وضع ملصقات تعرف بالبضائع الحاملة لهذه الكائنات، ليكون المستهلك على علم بطبيعة ما يشتريه، وليكون له الخيار فيما بين سلع التغذية المختلفة.

بناء على الدراسات التي قامت بها الوكالة الأوروبية للأمن الغذائي في الموضوع، قدّرت هذه الوكالة «أن الكائنات المعدلة وراثياً لا تشكل أي خطر على الصحة والبيئة». أما المنظمة العالمية للصحة التي عالجت جوانب الموضوع من خلال بلاغ صحفي صادر في يونيو 2005، فهي تؤكّد «أن الأغذية الجديدة المعدلة وراثياً تمكن من تدعيم الصحة والبيئة». كما تؤكد المنظمة على ضرورة الالتزام بالجدّية والمصداقية عند القيام بدراسات لتحديد المخاطر التي قد تنتج عن

استخدام هذه الكائنات مع ضرورة التقيّد بالتفاصيل المتعلّقة بكل حالة في إطار «برنامج دراسي طويل المدى يمكّن من التحديد السريع لأي مخاطر قد تحدث». وأكدت المنظمة العالمية للتغذية على ضرورة نشر أكبر قدر من المعلومات حول هذه الكائنات عبر العالم، كي نتمكّن من معرفتها واختيارها واستعمالها. ويظن البعض أن هذه الكائنات النباتية يمكن أن تساهم في ضمان الأمن الغذائي وفي محاربة سوء التغذية في البلدان النامية.

تأمّلات قيمية

وفي النهاية ترد على الفكر بعض التأملات التكميلية. فرغم كل الاعتراضات والعراقيل ينبغي على العلم أن يستمرّ في مباحثه. علما بأن لكل علْم جوانبه الإيجابية، وجوانبه السلبية. تحضر في أذهاننا ما حقّقته الفيزياء النووية من إنجازات، وفي نفس الوقت ما أسفرت عنه القنبلة النووية من ويلات.

إن حكمة الإنسان ينبغي أن ترشده إلى تعزيز المكاسب الإيجابية للعلم والاستفادة من آثاره النافعة، وفي نفس الآن أن يحرص على تجنّب الأخطار والانحرافات التي يسعى بعض الفاعلين في حظيرة المجتمع إلى استغلالها لأغراض غير إنسانية.

في هذا الصدد يكتسي دور الباحثين أهمّية قصوى ، إذ عليهم أن لا يعزلوا أنفسهم عن بقية المجتمع، وأن يعملوا على اطلاع الرأي العام عمّا يقومون به من مباحث وما يتوصلون إليه من نتائج، وأن يسهموا دوماً في المناقشات الجارية سواء في إطار الملتقيات أو من خلال وسائل الإعلام والاتصال.

إن ما يعرفه حالياً مجال النقل الجيني من أعمال ومنجزات عُظمى تنمّ عن خصوبة متزايدة في مجال البحث والمعرفة وعلى صعيد التطبيقات يحثّ الإنسانية

على أن تُحصّن نفسها ضدّ الذين يتطلّعون إلى استغلال علم الكائنات الحية بلا حدود، وضدّ المشعوذين الذين يحاولون بين الفينة والأخرى الدخول في مغامرات تؤدّي حتماً إلى الإضرار بصحّة الناس وتغذيتهم وسلامة بيئتهم، بل والمساس بالقيم السامية الأسياسية.

على الإنسان أن لا يضحي بالمكاسب الرائعة التي حققتها البيولوجيا، وأن يتجنّب السقوط في فخّ الإيديولوجيات، وأن يحترس من توجّه البعض لجنْي المنافع أو فرض الهيمنة. بالإضافة إلى هذا وذاك مهمّ جدّاً التزام جانب الحذر حتى لا تتعمّق الهوة بين الدول المتقدمة وبين الدول السائرة في طريق النمو، صناعياً وعلمياً.

مـراجــع

- "*Université de tous les savoirs*. Qu'est-ce que la vie", volume I
  Editions Odile Jacob, 2000.
- "*O. G. M, le vrai et le faux*"
  Louis Marie Houde line, Editions le Pommier, 2000.
- "*Biotechnologies : le droit de savoir*"
  Gerard Tobclem et Pascale Briand, Editions John Libbey, Eurotext, 1998.
- "*A l'écoute-du vivant*"
  Christian De Duve, Editions Odile Jacob, 2002
- "*Et l'homme dans tous ça ?*"
  Axel Kahn, Nil Editions, Paris, 2000.

حقوق الطفل
بين المحلّية والعالميّة

إدريس الضحّاك

حقوق الطفل هي فرع من حقوق الإنسان، وهذه الأخيرة تولد مع الإنسان، إنها حقوق طبيعية لا يُشترط اعتراف الدولة بها لوجودها، ولو أنها ضُمّنت الآن في أغلبها في القوانين الوضعية من قوانين وطنية واتفاقيات دولية ومعاهدات.

لكي تصبح حقوق الإنسان وعاء الحريات العامّة يجب أن تقنن من طرف الدولة باعتبار أن حق الإنسان في أن يفعل ما يشاء، ومتى شاء، وأنّى شاء، وكيفما يشاء مرتبط بالحقوق المشتركة في المجتمع ذي المصالح المشتركة. ومن ثَمّ فإن الحرّية المطلقة قد تؤدّي إلى الاعتداء على حرّيات الآخرين، ومن هنا تأتي نسبية ممارسة الحرّية والوظيفة الاجتماعية للحق، حيث تنتهي الحرية ببداية أخرى، ويقف الحق عند بداية التعسّف على حقّ الآخر، أي أن الإنسان لكي يتعايش مع الآخر يجب أن يتنازل عن جزء من حرّيته وحقوقه لعدم حرمان الآخر من حرّياتهم وحقوقهم، وهو بذلك يحصل على مقابل هذا التنازل بحماية حرّيته وحقوقه من اعتداء الآخرين عليهما.

وتدخل حقوق الطفل ضمن هذه المعادلة، فممارستها تقف عند حدّ المساس بحرّيات وحقوق الآخرين، وفي هذا الإطار تفسّر الحقوق الواردة في الإعلانات والاتفاقيات وفي القوانين الوطنية.

إنه مبدأ عالمي يشترك فيه كل أطفال العالم. ودون الخوض في التمييز بين الحقوق العامّة والحقوق الخاصة، بين الحقوق الفردية والحقوق الجماعية تبعاً لفلسفة كل نظام، رأسمالياً كان أو اشتراكياً أو متأرجحاً بينهما، لأن المجال لا يسمح باستعراض مختلف النظريات والآراء التي غطّت العديد من الصفحات في مختلف المؤلّفات والمقالات.

يكفي القول بأن حقوق الإنسان هي حقوق طبيعية مصدرها القانون الطبيعي الذي يرجع الفضل في إبرازه إلى الفيلسوف الكبير (شيشرون) إذ عرفه بأنه القانون النابع عن العناية الإلهية، ومن الخصائص المشتركة بين البشر. فالناس متساوون ويعاملون على قدم المساواة، وهو قانون غير قابل لأي تغير في الزمان والمكان، فهو أبدي. وكان لهذا القانون الأثر الكبير في إقرار الحقوق في العصور التي تلت عصر الأمبراطورية الرومانية. ولقد نشأت على إثره بعد ذلك مدرسة القانون الطبيعي في القرن السابع عشر التي جعلت من العقد المبدأ المؤسّس للتنظيم الاجتماعي، المبني على القانون الطبيعي (طوماس هوبز وجان بودان). وبفضل الأسلوب البرلماني (لجان لوك) والأرستقراطي المستنير (لمونتسكيو) والشعبي (لجان جاك روسو)، ظهر المفهوم الجديد للمجتمع السياسي المبني على الحرّية، وبرزت في القوانين الوضعية حقوق الإنسان والحرّيات العامّة في القرن الثامن عشر، انتقلت بعد ذلك إلى الميدان الدولي بالإعلانات والاتفاقيات التي بواسطتها ظهرت الصفة العالمية لهذه الحقوق. لكنها لم تسلم من تحفظات بعض الدول نتيجة الخصوصية في القيم والأوضاع الثقافية الوطنية من جهة، والتجارب الدستورية المحلّية من جهة أخرى، ولا يزال النقاش مستمراً.

منذ مؤتمر باندونغ لسنة 1955 ظهر تصنيف ثنائي آخر – بعد الرأسمالي والاشتراكي – وهو الدول المتقدمة والدول المتخلفة. في الدول المتقدمة الأولوية للفرد الذي له حقوق ضدّ سلطات الدولة والمجتمع، وهي حقوق سياسية ومدنية والتقليل من قيمة حقوق الجيل الثاني. وفي الدول المتخلّفة يقع التركيز على ضمان الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والتقليل من أهمّية الفرد مقابل الجماعة، فالتخلف هو حرمان من الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية.

إن فردانية الحضارة الأوروبّية (الإنسان مقياس كل شيء كما في فلسفة أرسطو) تقابلها جماعية الحضارة الإفريقية والأسيوية. هكذا لا تعطي بعض الدول الأسبقية للحقوق المدنية والسياسية، في حين ترفض بعض الدول الأخرى الصفة العالمية لحقوق الإنسان باعتبار أنها لم تكن موجودة في المجموعة الدولية عند إعداد الإعلانات والاتفاقات (إيران مثلاً تحفظت على لسان ممثلها في الأمم المتحدة، حين مناقشة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، لكن هذا لم يمنع دستورها من أن يقتبس سنة 1980 من ذلك الإعلان). و(يُشارهنا إلى أن في الفكر الإسلامي ما يكفي من المبادىء النبيلة التي تكرم الإنسان وتحمي حقوقه، فالعدل والحرية أساس علم الكلام لدى المعتزلة، وتكريم الإنسان نابع من فرضية إلهية أزلية وليس عقداً أو تنازعاً على السلطة كما عرض لدى المفكّرين في الدول الغربية. ولقد لخص الفكر الإسلامي السيد (فلوري) في كتابه : «مفهوم الدولة في مواجهة القانون الدولي» حيث قال إن دولة الحق غير مناقضة لدولة دار الإسلام، الفرق بينهما أن الحقوق في الأولى مصدرها الشعب، وفي الثانية مصدرها الإرادة الإلاهية».

وسواء تعلق الأمر بالإعلانات والاتفاقيات أو بالمعاهدات، فإنها تتضمن كلها حقوقاً ذات طابع عالمي. وتلك الحقوق التي تطوّرت عالمياً تشتمل الآن الأجيال الثلاثة لحقوق الإنسان. فإلى جانب الحقوق المدنية والسياسية (الحق في

الحياة، في الملكية، في التعبير، في تأسيس الجمعيات ...الخ) يوجد جيل ثان من الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية (الحق في الشغل، في الصحّة، في التعليم، في حرية التجارة ...الخ) وجيل ثالث من الحقوق، يُدعى التضامن، ظهر في وقت أحدث، ويسعى إلى التشكل قانونياً كحقوق جماعية. وهكذا أبدت الأمم المتحدة في السنوات الأخيرة اهتماماً خاصّاً جدّاً بهذه الحقوق، ويمثل ظهور حق الشعوب في تقرير مصيرها التعبير الأكمل لها. وهناك حقوق أخرى أقل شهرة ما زالت موضع خلاف مثل الحق في التنمية والحق في البيئة والحق في السلم.

وتتحكّم في تطبيق حقوق الإنسان على صعيد كل دولة سلسلة من المتغيّرات يمكن إرجاعها إلى ثلاثة عناصر :

1- طبيعة نسق القيم الذي تتماثل معه الدولة المعنية، ووجود أو انعدام التطابق مع النموذج الدولي لحقوق الإنسان.

2 - بنية النظام القانوني الدستوري الداخلي، والمرتبة التي يقرّها هذا النظام للمعيار الدولي الذي يحكم هذا الموضوع.

3 - موقع الدولة المعنية في النظام الدولي، وبالأخص طبيعة الروابط السياسية والدبلوماسية القائمة بينها وبين العالم الغربي، علماً بأن هذا الأخير يعتبر نفسه مكلّفاً بالتزام أخلاقي للسهر على احترام حقوق الإنسان عبر العالم.

هذه المتغيّرات الثلاثة تحيل بشكل مباشر إلى السؤال المتعلق بما هو شأن داخلي وما هو شأن دولي، وتؤطر النقاش العام حول استيعاب حقوق الإنسان داخل المنظومة القانونية الداخلية، موضّحة جوانبه الثقافية والقانونية والسياسية. وهناك ما يدعو إلى إحلال التجربة المغربية في صلب هذا النقاش مع إعطاء بضعة عناصر للإجابة على الإشكالية المثالية : «إلى أي حدّ يمكن للثوابت الثقافية والقانونية والسياسية في المغرب، أن تكون ذات دلالة في استيعاب

داخلي تام إلى حدّ ما لحقوق الإنسان ؟» بعبارة أخرى ما الذي يبرّر التحفظات والاستثناءات التي تطرحها المملكة المغربية أحياناً للتخفيف من صرامة بعض آثار الشرطية الدولية لحقوق الإنسان ؟

للوهلة الأولى، يبدو التساؤل ذا طبيعة تحمل قراءات متضاربة، بيد أن التحليل الأكثر واقعية، ولربما الأكثر موضوعية، يكشف أن الحل المغربي يصدر عن مسعى اتفق البعض على تسميته : «المعالجة المُمغربة لحقوق الإنسان». هذا المسعى له خاصية مزدوجة من حيث كونه في آن واحد، أقل انتقاء أو أكثر إنشاءاً، بمعنى أن الاستيعاب الداخلي للترسانة المعيارية لحقوق الإنسان وما يرافقها من بروز لثقافة وديمقراطية معيّنة، قد مرّ خلال سيرورة تصاعدية وتطوّرية، وبالخصوص واعية بالاكتمالية المستمرة لآليات تدعيم دولة القانون. ويُظهر تلقي آليات الرقابة الدولية بما فيه الكفاية ذرائعية السلطات المغربية التي تحرص على الإبقاء على «التمييز الدقيق» بين دولة الحق وحقوق الدولة.

لا يمكن في هذه العجالة أن نحلّل تحليلاً شاملاً مواد اتفاقيات الأمم المتحدة لحقوق الطفل، ولكن سأكتفي بتناول نقطة أساسية وهي إبراز الجوانب التي يتجلّى فيها التعارض بين ما هو محلّي وما هو عالمي. ففي الديباجة إشارة واضحة إلى أن الاتفاقية «تأخذ في الاعتبار الواجب أهمّية تقاليد كل شعب وقيمه الثقافية لحماية الطفل وترعرعه ترعرعاً متناسقاً». هكذا تنصّ المادة الأولى على أن الطفل هو كل إنسان لم يتجاوز الثامنة عشرة من عمره «مالم يبلغ سن الرشد قبل ذلك بموجب القانون المنطبق عليه».

وتشير المادة الثالثة أن الدول تتعهّد بضمان حماية الطفل ورعايته مراعية حقوق وواجبات والديه أو أوصيائه أو غيرهم من الأفراد المسؤولين قانونياً عنه. وتتخذ جميع التدابير التشريعية والإدارية «الملائمة». أما المادة الرابعة المتعلقة بالحقوق الاقتصادية فإنها تلزم الدول باتخاذ التدابير إلى أقصى حدود «مواردها

المتاحة» وحيثما «تلزم». وتتضمن المادة الخامسة إشارة إلى احترام مسؤوليات وحقوق الوالدين حسب «العرف المحلّي».

تتناول الاتفاقية في المادة السادسة تكفّل الدولة ببقاء ونمو الطفل إلى «الحد الممكن». ونقرأ في المادة العاشرة أن الدول الأطراف «تحترم حق الطفل ووالديه في مغادرة أي بلد، بما في ذلك بلدهم هم، وفي دخول بلدهم، ولا يخضع الحق في مغادرة أي بلد إلاّ للقيود التي ينصّ عليها القانون والتي تكون ضرورية «لحماية الأمن الوطني أو النظام العام» أو «الصحة العامة» أو «الآداب العامة» أو «حقوق الآخرين وحرّياتهم» واعتبار «الأمن الوطني والنظام العام» منصوص عليه في المادة 13 المتعلقة بحرّية التعبير وجمع المعلومات والأفكار. والمادة 15 المتعلقة بحرية تكوين الجمعيات وحرية الاجتماع. وفي النقطة 2 من المادة 20 إشارة واضحة إلى أن الدول الأطراف تضمن الرعاية البديلة «وفقاً لقوانينها».

من خلال مجموعة هذه الفقرات المشار إليها بمزدوجتين وغيرها يظهر بوضوح كيف استطاعت الدول أن توجد مكاناً في الاتفاقية للمقتضيات المحلّية التي بدونها يصبح تطبيق بعض مقتضياتها صعباً لمخالفته بعض المكوّنات المحلية لمختلف الدول والمجتمعات.

وتبقى مع ذلك بعض التساؤلات مطروحة حول تطبيق مقتضيات بعض المواد، عالمياً دون خضوعها للمقتضيات المحلية، منها على سبيل المثال المادة 18 التي تنص على أن الدول الأطراف تكفل ألاّ يعرّض أي طفل للتعذيب أو لغيره من ضروب المعاملة أو العقوبة القاسية أو اللاّ إنسانية أو المُهينة، ولا تفرض عقوبة الإعدام أو السجن مدى الحياة، في حين بدأت المجتمعات تعرف نوعاً من الانحرافات الخطيرة خصوصاً بالنسبة للمجرمين الأطفال ممّن يقل عمرهم عن 17 سنة، والذين يرتكبون جرائم القتل الفظيعة.

وتجدر الإشارة إلى أن المغرب سجل تحفّظاً وحيداً على المادة 14 في الاتفاقية التي تنص من بين ما تنص عليه أن تكفل الدول الأطراف، حرية الفكر والوجدان «والدين». ذلك أن الدين الإسلامي هو من بين المقدّسات التي ينص عليها الدستور وهو اختيار شعبي يدخل في صلب حقوق الإنسان، إذ أن لكل شعب أن يقرّر مقدّساته التي لا يتنازل عنها ومن ثَـمّ كان هذا التحفظ على المادة المذكورة، وهذا لا يمنع بالطبع أطفال الديانات الأخرى من ممارسة شعائرهم بكل حرّية.

إن الواقع العالمي يجعل من الإعلانات والاتفاقات والمعاهدات أمنيات يصعب تحقيق العديد منها من جرّاء الهوة التي تزداد اتساعاً بين الفقير والغني على مستوى الدول والأفراد، وليس هناك ما ينبّىء بتغيّر هذا الوضع خصوصاً والعالم مقبل على تحوّلات اقتصادية واجتماعية كبيرة نتيجة عوْلمة الاقتصاد وشموليته. وأكبر مثال على ما تلعبه هذه الظروف نسوق المثال التالي : أخذت إحدى الدراسات في الولايات المتحدة الأمريكية عيّنة من العائلات من أنجلترا الجديدة أثناء عهد الاستعمار الأنجليزي لأمريكا، وهما عائلة (جوناتان إدوارد) الرجل الغني المبرز، و(ماكس جيوكس) الرجل البئيس الحطّاب الكسول، وتتبّعت مصير الأبناء والأحفاد منذ ذلك التاريخ، فتوصلت إلى أن مجموعة الأبناء والأحفاد الذين بلغوا بالنسبة للأول 1394 فرداً، توزّعوا كالتالي : 259 خريج جامعة، 13 عميد كلية، 100 رجل دين، 100 محامي، 30 مستشار، 80 موظف عمومي، 65 أستاذ جامعي، 60 طبيب، 75 ضابط بالجيش، 60 مؤلّف بارز. أما بالنسبة للثاني، بلغ عدد االأبناء والأحفاد : 2000 بزيادة 600 فرد موزّعين كالتالى : 310 متسوّل، 300 متوفى في المهد، 400 منهار جسمياً بسبب الفساد، 60 لصّ محترف، 50 امرأة خليعة، 7 قتلى، 130 مجرم. إن هذه المؤشرات هي ما تدفع ببعض الدول إلى التمسّك بالحقوق الاجتماعية والاقتصادية وإعطائها الأولوية على اعتبار أن الفقر يؤدّي إلى الحرمان من ممارسة الحقوق، ولا قيمة

للحقوق المدنية والسياسة إذا كان صاحبها سيكون مصيره كمصير أفراد العائلـة الأخيرة.

أما بالنسبة للمغرب فإن أول عائق يساهم في خفض وتيرة تطبيق تلك الحقوق هو النسبة المرتفعة لعدد الأطفال التي تقرب من 40 ٪ من السكان. لقد حقّقت بلادنا في السنوات الأخيرة العديد من الإنجازات لصالح الطفولة في المغرب، ومنها تلك المتعلقة بإعمال الاتفاقية الدولية لحقوق الطفل حيث اتخذت بعض الإصلاحات التشريعية الضرورية منها على الخصوص :

– تعديل مقتضيات من مدونة الأحوال الشخصية بشأن حضانة الطفل، والولاية الشرعية والنفقة.

– تعديل مقتضيات من قانون الالتزامات والعقود والمسطرة المدنية لتأمين تحصيل النفقة بالسرعة المرغوبة.

– إصدار تشريع خاص بالطفولة المهملة والطفل المعاق وإحداث مجلس العائلة.

وتتظافر جهود مختلف الفعاليات الحكومية، والمجتمع المدني والمجلس الاستشاري لحقوق الإنسان لتحقيق التطابق التام بين القوانين الوطنية وقواعد اتفاقية حقوق الطفل. ومن المبادرات الأخيرة في هذا الصدد تصويت البرلمان على نص يمنح استثناء للأشخاص الملزمين بالسر المهني كالأطبّاء وغيرهم بالإبلاغ عن أعمال العنف التي ترتكب ضدّ الأطفال وإحداث مؤسّسة هامّة، وهي برلمان الطفل كآلية تفتح أمام الطفل المجال لعرض مشاكله بنفسه وليس بواسطة الكافل.

وبفضل تشجيعات الحكومة عرفت السنوات الأخيرة زيادة ملموسة في عدد الجمعيات التي تعتني بالطفولة. وأصبح يوم 25 ماي يوماً وطنياً للطفل، وتجري

الاستعدادات لإحداث مركز لتوثيق أعمال العنف ضدّ الأطفال ولمضاعفة مراكز استقبال هؤلاء الأطفال بالتعاون مع «مرصد حقوق الطفل»، كما تعدّدت على المستوى الحكومي الجهات المسؤولة عن الطفولة.

ويقوم المغرب بمجهود كبير لمحاربة ظاهرة تشغيل الأطفال في سن مبكّر. فبعد مصادقته على الاتفاقية رقم 138 لسنة 1976 بشأن الحدّ الأدنى لسنِّ الاستخدام، حدد سن ولوج الوظيفة العمومية في 18 سنة، ووضع نظام خاص للأطفال المتراوحة أعمارهم ما بين 12 و 18 سنة، ومنع العمل الليلي لمن هو دون 16 سنة.

ونفس الاهتمام أعطي لأنواع الاستغلال الأخرى كالاستغلال الجنسي والاغتصاب وهتك العرض، بحيث يحمى الطفل حماية كاملة في القانون الجنائي المغربي ولو كان برضاه مادام سنه يقل عن 15 سنة.

إن لائحة الموقّعين والمصادقين على الاتفاقية أطول من لائحة المطبّقين لها، كما أن الهوة لا زالت متّسعة ما بين إيجاد القوانين الوطنية المتلائمة مع الاتفاقية وبين تنفيذها. وتقوم بعض الدول النامية، كما هو الشأن في المغرب بمجهودات حسب إمكاناتها بتنفيذ ما تستطيع تنفيذه بكل رغبة في تحسين وضعية الأجيال القادمة، لكن أنّى لها بالإمكانات اللاّزمة لمواجهة الصعوبات الناتجة عن النقص في الموارد المالية على الخصوص. وفي الوقت الذي يُطلب من دول الجنوب تحديد الزيادة السكانية للحد من الانفجار الديمغرافي يعطى في الإعلانات والاتفاقات الحق للوالدين في تقرير عدد الأولاد، وفي الوقت الذي نقرأ في الإعلانات والاتفاقيات اعتماد طرق جديدة فعّالة للتعاون الدولي يكون معها تكافؤ الفرص حقّاً على السواء للأفراد والدول، نرى الدول الغنية تزداد غنى، والفقيرة تزداد فقراً. وفي الوقت الذي ينادى فيه بالقضاء على كافة أشكال الاستغلال الاقتصادي والأجنبي لا سيما الاحتكارات الدولية نشاهد كبريات

الشركات تُدمج مع بعضها لخلق احتكارات ضخمة تتحكّم في السوق، وفي الوقت الذي يُنادى فيه بضرورة تحقيق التوزيع العادل للدخل القومي باستخدام النظام الضريبي نجد متطلّبات اقتصاد السوق والعوْلمة تقضي بضرورة خفض الضرائب تحسّباً لهروب رؤوس الأموال الوطنية وتشجيعاً لرؤوس الأموال الأجنبية.

إن اللاّئحة طويلة، وهذه مجرّد أمثلة تعني قبل كل شيء أن الزلازل القادمة بشمولية الاقتصاد ستُحطّم العديد من الأحلام، وستتطلّب منّا مراجعة ما بنيناه على أساسها وإعادة النظر في هذا الهيكل الضخم من الإعلانات والاتفاقيات والمعاهدات خاصة منها ذات الطابع الاجتماعي لنضع أسُساً جديدة بعيدة عن الحلم، ذلك أنه من حقّنا أن نحلم بمبادىء إنسانية عالمية، ومن حقّنا أن نكافح من أجل بقاء الطفل. لكن ما قيمة هذا البقاء إذا كان يسبب الإكراهات المحلّية، عبارة عن موت بالتقسيط بالنسبة للعديد منهم ؟

منظور فقهي للتعسف
في استعمال الحق

إدريس العلوي العبدلاوي

الفصل الأول : الأحكام العامة لنظرية التعسف في استعمال الحق في القانون الوضعي

تمهيد

يهدف القانون باعتباره مجموعة من القواعد القانونية، التي تنظم سلوك الأفراد في المجتمع والتي يتحقق إلزامها عن طريق التهديد بجزاء توقعه السلطة العامة، إلى التوفيق بين مصالح الأفراد في المجتمع لتيسير حياتهم الجماعية عن طريق بيان ما يجوز لكل فرد أن يفعله، وبيان ما يتحتم عليه أن يفعله أو يتجنبه، أي بتحديد ما يتمتع به كل فرد من حقوق، وهو متى أقر مصلحة ما لشخص معين، خول هذا الشخص سلطة القيام ببعض الأعمال التي يحقق بها تلك المصلحة، ونهى غيره من الناس عن الإخلال بها، وأنشأ بذلك مركزا ممتازا ينفرد به صاحب المصلحة المرعية دون غيره، وفرض على سائر الأفراد قيودا تقابل ذلك المركز الممتاز، وهذا الاحترام الذي يفرضه القانون على سائر الناس

المكلفين به يكون واجبا يقع على كاهلهم، وهو واجب قانوني يفرضه القانون، بحيث إذا لم يقم الأشخاص به أجبرهم القانون على ذلك.

والقانون إذا كان يضع أمرا أو نهيا يقيد به سلوك فرد من الأفراد، فهو لا يفعل ذلك لمجرد الأمر أو النهي، بل هو يهدف من ذلك إلى تحقيق حرية مقابلة لدى الغير، فتحريم سلوك معين بأمر القانون لا يقصد به في الواقع إلا تأكيد الحق في نوع آخر من السلوك، فمن يظل في الحدود التي يرسمها القانون، يكون له الحق في أن يطلب الحماية في هذه الحدود، ذلك أن كل ما لا يمنعه القانون فهو يسمح به بل هو يضمنه.

هكذا تبدو الصلة وثيقة بين القانون والحق، فالقانون باعتباره مجموعة من القواعد القانونية يفرض بذلك نظاما معينا، وهو نفسه الذي يخول الحق فيضع بين يدي الشخص سلطة تمكنه من أن يعمل على وجه معين في علاقاته بغيره.

فالتسليم بوجود حق لشخص من الأشخاص معناه أن لهذا الشخص قدرة قانونية على السلوك بصورة معينة بالنسبة للشيء الذي يتصل به هذا الحق. أما غير صاحب الحق فلا تكون لهم القدرة أو السلطة التي يعطيها القانون لصاحب الحق، بل على العكس، يكون على من عدا صاحب الحق أن يمتنعوا عن أن يسلكوا سلوكا من شأنه أن يعوق القدرة أو السلطة المقررة لصاحب الحق، ومن كل هذا يتبين أن تقرير الحقوق هو وسيلة القانون إلى تنظيم علاقات الأفراد في الجماعة.

والحق باعتباره مصلحة مشروعة يحميها القانون intérêt juridiquement protégé، أو قدرة أو سلطة إرادية Pouvoir de volonté يخولها القانون للشخص[1]، هو سلطة لشخص من الأشخاص، يستطيع بمقتضاها ممارسة سلطات معينة، يمنحها ويكفلها له القانون بغية تحقيق مصلحة يقرها.

استعمال الحق

خضعت فكرة استعمال الحق لتطور كبير تبعا للمذهب السائد فيما يتعلق بموقف القانون من نشاط الأفراد، ففي ظل المذهب الفردي الذي كان سائدا في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر كان لصاحب الحق أن يستعمل حقه على نحو مطلق لا يرد عليه قيد، فأساس هذا المذهب يقوم على أساس أن الفرد هو الهدف من تنظيم المجتمع، وأن له حقوقا طبيعية سابقة على القانون وعلى المجتمع، ومن ثم تقتصر وظيفة القانون على التوفيق بين الحقوق الفردية كفالة لوجودها واحترامها معا، ومقتضى هذا ألا تقيد حرية الفرد في استعماله لحقه، حيث يعصمه من المسؤولية أن يكون العمل الذي يأتيه داخلا في مضمون حقه، حتى لو ترتب على ذلك ضرر للغير، وقد ظهرت مساوئ هذه النظرة الفردية لما أدى إليه إطلاق حرية الفرد في استعماله لحقه من ظلم للضعفاء وإضرار بالصالح العام للمجتمع، ولذلك اتجه المذهب الاشتراكي وجهة عكسية، فهو يقوم على النظر إلى الفرد باعتباره كائنا اجتماعيا، ومن ثم تكون وظيفة القانون هي المحافظة على كيان المجتمع وتسخير الفرد لخدمته، فإذا ما تحققت مصلحة المجتمع تحققت من وراء ذلك مصلحة الفرد، حتى ذهب المغالون من أنصار هذا المذهب إلى إنكار فكرة الحق واعتباره مجرد وظيفة اجتماعية، وعلى هذا النحو كانت المغالاة من جانب كل من المذهبين في النظرة إلى الحق واستعماله، والحقيقة وسط بين هاتين النزعتين المتطرفتين، فلا يجوز أن يكون استعمال الحق مطلقا لما يؤدي إليه من إضرار بالغير وإغفال للصالح العام، ولا يستساغ أن يقتصر الحق على مجرد وظيفة اجتماعية لمصلة الجماعة، إذ إن للفرد غايات وأهداف شخصية لا يمكن تجاهلها ويجب أن يكفل القانون تحقيقها في الحدود المعقولة وإلا فقد الفرد كيانه واستقلاله، وكان بين ذلك قواما، وهو أنه لا يجوز التعسف في استعمال الحق، أي أن يقيد استعمال الحق على نحو يحول دون

الإضرار بالغير أو بالصالح العام، وذلك على الرغم من أن العمل الذي ياتيه صاحب الحق يدخل في مضمون حقه(2).

المبحث الأول : نشأة نظرية التعسف في استعمال الحق

تمهيد

قد يبدو أن استعمال الشخص لحقه مع التزامه حدود هذا الحق لا يمكن أن تترتب عليه مسؤولية، فالمسؤولية مبعثها الخطأ، من يستعمل حقه لا يرتكب خطأ، غير أن التزام الشخص حدود حقه لا يجعله بمنجى من المسؤولية إذا كان يرمي إلى غرض لا يقره القانون، ففي هذه الحالة يكون قد تعسف في استعمال حقه، استعمل حقه استعمالا غير مشروع.

فاستعمال الحق الذي يعصم صاحبه من المسؤولية عن الضرر الذي يلحق الغير بسببه هو الاستعمال المشروع الذي يخضع في روحه وغايته للحدود التي شرعها القانون.

والمقصود بالاستعمال غير المشروع هو الاستعمال الذي يلتزم فيه الشخص حدود حقه، ومع ذلك تترتب عليه مسؤوليته، لأن الغرض الذي يسيطر عليه لا يقره القانون، وهذه هي الحالة التي تتناولها نظرية التعسف في استعمال الحق théorie de l’abus des droits.

الفرع الأول : لمحة تاريخية

لقد نشأت نظرية التعسف في استعمال الحق وكان حق الملكية أول تلك الحقوق التي تقررت حدودها قضائيا، ثم انتشرت مبادئ تلك النظرية حتى عمّ تطبيقها جميع الحقوق من أقدم العصور، ولم يشر إليها تشريع، أو نصوص قانونية آمرة، بل شقت طريقها تلطيفا لصرامة أو جمود بعض النصوص

التشريعية، أو قصورها عن ملاءمتها لموجبات الضرورات الاقتصادية والاجتماعية في حياة المجتمع، وتتابعت مبادئها من عهد القانون الروماني، فكانت السبب المباشر في الحد من الشدة في بعض نصوصه، وتقريب تطبيقها نحو مقتضيات العدالة(3).

إن فكرة التعسف في استعمال الحق مبعثها أن القانون لا يقنع بالمشروعية الموضوعية للاستعمال، وهي التي تتحقق إذا التزم الشخص حدود حقه، وإنما يذهب إلى أبعد من ذلك فيراقب الروح التي توجه استعمال الحق والمصلحة التي يراد تحقيقها من ورائه.

إن الحقوق التي أولانا إياها القانون وأجاز لنا ممارستها والتمتع بها والتصرف فيها ليست بمعطية لنا سلطة مطلقة، نستطيع معها القيام بما تسمح لنا القيام به من أعمال دون ما قيد أو شرط غير عابئين بما يمكن أن نلحقه بالغير من ضرر، ولا آبهين بما يمكن أن يسفر عن أعمالنا من أذى وسوء.

إن الحقوق لا تجري مطلقة كل الإطلاق، كالسيل يجرف في طريقه كل ما يعترض سبيله، بل إنما هي توجد وتعيش في وسط يسيطر عليه جو من النسبية والتقييد، بحيث يتحقق التنظيم الاجتماعي ويسود الانسجام بين الناس ويعم العدل في المجتمع، هناك حقوق وحقوق، هناك الحق بمعنى المكنة الذاتية التي يتمتع بها الشخص، وهناك الحق بمعنى مجموعة القواعد الاجتماعية أو مجموعة المبادئ والمفاهيم التي تحفظ العدل وتقيم التوازن في المجتمع، فحتى يكون استعمال ما هو ممنوح لنا من قدرات ذاتية بمقتضى القانون استعمالا مشروعا، يجب أن لا يكون متضاربا ومتعارضا مع هذه المجموعة من القواعد الاجتماعية وإلا فإن عملنا رغم كونه في نطاق الحقوق الموضوعية للحق يكون عملا غير مشروع، أو بعبارة أخرى يكون استعمالا تعسفيا للحق ويترتب علينا مسؤولية ما ينشأ عنه من ضرر للغير.

ونظرية التعسف في استعمال الحق ليست نظرية حديثة فلقد عرفها القانون الروماني، كما عرفتها الشريعة الإسلامية، وهي وإن كانت قد انتكصت تحت تأثير المبادئ الفردية التي عقد لها لواء النصر في أعقاب الثورة الفرنسية، إلا أنها عادت ترفع رأسها تدريجيا في ظل المبادئ الاشتراكية، فظهرت في أحكام القضاء منذ أواخر القرن الماضي بصورة تتفق والنظرة الحديثة إلى الحق، وقام فريق من الفقهاء المحدثين[4] يظاهر القضاء في اتجاهه، حتى استقرت النظرية في القضاء والفقه وأخذت بها التشريعات الحديثة كالتشريع الألماني (المادة 226 مدني) والقانون المدني المصري (المادة 5 مدني) فنظرية التعسف في استعمال الحق نظرية قديمة، وإنما الجديد فيها أمران :

الأول هو معيارها، والثاني هو مجال تطبيقها.

ولما كانت الشريعة الإسلامية موضوعة لصالح العباد على الإطلاق، فإن قصد الشارع من المكلف، أن يكون قصده في العمل، موافقا لقصد التشريع، ولما كان قصد الشارع المحافظة على الضروريات، وما يرجع إليها من الحاجيات وهو عين ما كلفه العبد، فلابد أن يكون مطلوبا بالقصد إلى ذلك، وعلى هذا فإن من يرمي في تكاليف الشريعة إلى غير ما وضعت له، فقد ناقضها وعمله بالحتم باطل، وأن ما تهدف إليه الشريعة هو تحقيق المصالح ودرء المفاسد، وأن أحكامها في هذا جميعا، مبناها العدل والإحسان.

ومن هذا يتضح أن في الشريعة الإسلامية السمحة الغراء سهم وفير من تلك القواعد، حتى أن القوانين المدنية العربية يصدح شراح معظمها بأن قواعد التعسف التي أتت بها مستمدة من الشريعة وفقهها.

الوظيفة الاجتماعية للحق

إلى عهد ليس ببعيد، كان ينظر إلى الحق باعتباره مجرد مزية فردية تقرر لصاحبه لإشباع حاجة من حوائجه، وبهذا كان لصاحب الحق أن يستعمله وأن يفيد به على نحو ما يحلو له، دون اعتداد بما قد يترتب عن ذلك من الضرر والأذى لغيره، فكل ما كان يلتزم به صاحب الحق هو عدم تجاوز الحدود المادية لحقه، ولكنه طالما بقي في دائرة حقه لا يتجاوزها، فقد كان له أن يفعل ما يشاء، فمالك الأرض، مثلا، لم يكن يتقيد إلا بحدود أرضه، وفي داخل هذه الحدود، كان له مطلق الحرية في استعمال الأرض وفي استغلالها وفي التصرف فيها بكافة أنواع التصرفات، وبالجملة كان له أن يفيد منها بالشكل الذي يريده، دون أن يقف في سبيله أن يترتب على عمله ضرر لغيره بالغا ما بلغ مقداره.

هكذا كان الحق قديما يتسم بصفة الشمول والإطلاق، وقد ثبتت له هذه الصفة منذ عهد الرومان، وأقرتها له مجموعة نابليون، ومن بعدها القوانين الوضعية الحديثة، وهذا ما دعا القانون الفرنسي إلى تعريف حق الملكية، وهو أبرز الحقوق المالية وأهمها، في المادة 544 منه بقوله : «الملكية هي الحق في الانتفاع والتصرف في الأشياء بطريقة مطلقة إلى أبعد حدود الإطلاق، de la manière la plus absolue، بشرط ألا تستعمل استعمالا تحظره القوانين واللوائح».

وكان لتغلغل النزعة الاشتراكية في فرنسا وفي غيرها من البلاد الحديثة أكبر الأثر في زلزلة صفة الإطلاق والشمول عن الحق، فابتداء من القرن العشرين، أو حتى قبله، أصبح الضمير الاجتماعي يأبى أن يستعمل الحق بطريقة تتجافى مع الغرض من تقريره، وأن يتخذ وسيلة للكيد بالناس وإلحاق الأذى الجسيم بهم، وبرغم أن النصوص القانونية في هذا الوقت لم تكن تتجاوب تماما مع هذه الفكرة الجديدة، إلا أن نداء ظروف الجماعة كان أقوى من أن يهمل، وأخذ القضاء في فرنسا أولا ثم في البلدان الأخرى، يلبي هذا النداء، ووجد في

هذا السبيل أكبر العون في كتابات الفقهاء، ولا سيما العلامة سالي «Saleilles» والعميد جوسران «Josserand»، وأخذت الفكرة تتبلور حول وجوب أن ينظر إلى الحق لا على اعتبار أنه مجرد مزية فردية تمنح لصاحبه لإشباع حوائجه المتسمة بالأنانية كما كان الحال في الماضي، ولكن على اعتبار أنه يمنح قبل كل شيء لتحقيق خير الجماعة كلها، وبهذا يصبح للحق وظيفة اجتماعية من شأنها أن تؤدي إلى خير الجماعة، ويترك لصاحب الحق العمل على أن يؤدي الحق وظيفته هذه، ويحميه القانون ما دام يفعل، ولكن إذا انحرف بحقه عن وظيفته الاجتماعية، كفّ القانون عن حمايته، بل أوقع عليه الجزاء المناسب، لاعتباره متعسفا في استعمال حقه أو مسيئا لهذا الاستعمال، ومن هنا نشأت في عالم القانون، كما سبقت الإشارة، نظرية من أهم نظرياته، وهي نظرية التعسف في استعمال الحق أو سوء استعمال الحق أو الاستعمال غير المشروع للحق.

وعند وضع القوانين المدنية الجديدة، وجد السبيل أمامها سهلا ممهدا لتبني الفكرة الجديدة، ففعل، بل إن الأمر لم يقف عند معالجة القوانين المدنية الجديدة الحقوق على اعتبار أنها تؤدي وظيفة اجتماعية، وإنما جاءت الدساتير نفسها تتبنى بدورها هذه الفكرة فيما يتعلق بحق الملكية الذي هو أهم الحقوق المالية قاضية بأن له وظيفة اجتماعية ينظم القانون أداءها. وهكذا فبعد أن نصت الفقرة الأولى من الفصل الخامس عشر للدستور المغربي على أن «حق الملكية وحرية المبادرة الخاصة مضمونان» نصت الفقرة الثانية على أن «للقانون أن يحد من مداهما وممارستهما إذا دعت إلى ذلك ضرورة النمو الاقتصادي والاجتماعي للبلاد» كما ورد في الفقرة الثالثة أنه «لا يمكن نزع الملكية إلا في الأحوال وحسب الإجراءات المنصوص عليها في القانون».

هكذا كفّ الحق عن أن يتسم بصفة الإطلاق والشمول التي كانت له في الماضي، وأصبح محددا ومقيدا بوظيفته الاجتماعية، أي بالغرض الذي من أجله يقرره القانون، وذلك إلى جانب تقيده بحدوده المادية.

وهكذا أصبح الحق في الوقت الحاضر يتحدد بنوعين من الحدود : حدود مادية تبرز حيزه المادي، وحدود معنوية يتعين بها مضمونه، أي ما يمنحه لصاحبه من قدرات وسلطات.

الفرع الثاني : معيار التعسف في استعمال الحق

كان معيار التعسف عند الرومان هو نية الإضرار، فالشخص يعتبر متعسفا في استعمال حقه إذا لم يقصد به سوى الإضرار بالغير، وهذا معيار شخصي، ثم توسع القضاء في ذلك، فأوجد معياراً ماديا يكون قرينة على هذا المعيار الشخصي، إذ اعتبر انتفاء المصلحة من الاستعمال الذي يلحق ضررا بالغير قرينة على نية الإضرار.

واليوم أصبح المعيار هو خروج الحق بواسطة من يستعمله عن غرضه الاجتماعي أو وظيفته الاجتماعية، وهذا معيار شخصي مادي، يزن استعمال الحق على ضوء الواقع الشخصي لصاحبه والغرض الاجتماعي له في وقت واحد، فإن كان هناك توافق بين الواقع والغرض كان الاستعمال مشروعا، وإلا كان غير مشروع[5].

فاستعمال الحق بقصد الإضرار بالغير تعسف، حتى ولو تحققت من ورائه مصلحة، واستعماله لغاية لا تتفق والغرض الاجتماعي له تعسف كذلك، حتى ولو لم يكن بقصد الإضرار بالغير، وهذا ما تقتضيه النظرة الحديثة التي لا تعتبر الحقوق سلطات مطلقة، وإنما تريدها حقوقا نسبية يمثل كل منها وظيفة اجتماعية لتحقيق غاية معينة يجب ألا يحيد الحق عنها[6].

والملاحظ في التشريعات الحديثة التي أخذت بنظرية التعسف أن أغلبها قد أورد المبدأ في صيغة عامة يعوزها التحديد الذي يهيئ للقاضي ضوابط يمكن الاسترشاد بها، وبذلك جعلت أمامه مجالا واسعا للاجتهاد[7].

ولقد تحرت التشريعات المدنية الحديثة أن تسوغ المبدأ صياغة تنأى بها عن العمومية والغموض، فوضعت معايير لحالات ثلاث يكون استعمال الحق فيها غير مشروع.

المعيار الأول : هو أن يكون استعمال الحق غير مقصود به سوى الإضرار بالغير، وهذا معيار شخصي يقوم على نية الإضرار بالغير[8].

فاستعمال الحق يقع غير سائغ إذا لم يقصد به إلا مجرد إلحاق الأذى بالغير، ولو ترتب بعد ذلك نفع لصاحبه، وهذا أمر طبيعي، فالحق لم يعد يمنح لصاحبه إلا لأداء وظيفة اجتماعية تستهدف نفع الجماعة كلها، فلا يقبل أن يتخذ وسيلة للكيد بالناس، ففي هذا خروج صارخ عن حدود وظيفته الاجتماعية.

وأساس الاستعمال غير المشروع في هذا المعيار عامل نفسي، وأعني به نية الإضرار وإلحاق الأذى بالغير، وواضح أن إثبات هذه النية بطريق مباشر أمر جد عسير، ولذلك جرى القضاء على استخلاصها من عدم وجود مصلحة بالكلية تعود على صاحب الحق من استعماله إياه، أو تفاهة هذه المصلحة، ما دام هو على بينة من نتيجة عمله عند إجرائه، وهكذا فانتفاء المصلحة أو حتى تفاهتها يقوم قرينة على نية الإضرار بالغير، ولهذه القرينة ما يبررها، إذ إن الغالب في العمل ألا يلجأ شخص إلى استعمال حق من حقوقه ويتكبد مشقته ونفقته، مع تقديره انتفاء مصلحته منه، ما لم يقصد به الكيد والأذى لغيره، والقضاء حافل بالأمثلة التي استشف فيها نية الإضرار بالغير، لا سيما بالنسبة إلى حق الملكية، ومن ذلك حالة أقام فيها شخص على حافة أرضه أعمدة من الخشب تعلوها حراب مسننة، لكن يضايق جاره في الانتفاع بأرضه (أرض الجار) في هبوط الطائرات وإقلاعها[9]. وحالة عمد فيها شخص إلى إدارة جهاز كهربائي في عقاره بقصد التشويش على أجهزة لاسلكية يتجر فيها جاره، حتى يتعذر عليه تصريفها[10]. ومن أمثلة تعمد الإضرار أيضا حالة انتهز فيها شخص استعداد جاره للصيد، فعمد إلى إحداث الجلبة والضوضاء حتى يزعج حيوانات الصيد فتبتعد[11].

ومن هذا يتجلى أن المهم في هذا المعيار أن تكون نية الإضرار هي الدافع الوحيد الذي حمل صاحب الحق على استعماله، ففي هذه الحالة يكون استعمال الحق غير مشروع حتى ولو ترتبت عليه منفعة لصاحبه.

وإذا كان الدافع مزيجا من قصد الإضرار وابتغاء المنفعة أضحى استعمال الحق مشروعا، ولكن يجب في هذه الحالة أن تكون المنفعة المراد تحقيقها لها أهميتها بالنسبة إلى الضرر الذي يلحق الغير، فإن لم تكن كذلك أصبح الاستعمال غير مشروع، وفق ما سنوضحه في المعيار الثاني. ويلاحظ أن القضاء يعتبر انعدام المصلحة أو ضآلتها في حالة استعمال الحق استعمالا يضر بالغير، قرينة على توافر نية الإضرار[12].

المعيار الثاني : وهو أن يكون استعمال الحق لتحقيق مصلحة قليلة الأهمية، بحيث لا تتناسب مطلقا مع ما يصيب الغير من ضرر بسببها وفي هذه الحالة لا يلزم إثبات نية صاحب الحق الخبيثة في الإضرار بالغير، فالمعيار هنا ليس نفسيا كما هو الشأن في المعيار الأول، ولكنه معيار موضوعي أو مادي، قوامه التفاوت الصارخ البالغ في جسامته بين الفائدة التي تعود على صاحب الحق من استعمال حقه وبين الضرر الذي يترتب لغيره بسبب هذا الاستعمال، فإذا كان التفاوت بين المصلحتين صارخا بالغا في جسامته، وقع استعمال الحق غير مشروع، وليس معنى هذا وجوب أن تكون المصلحة التي يرمي إليها صاحب الحق من استعمال حقه ضئيلة في ذاتها، فقد تكون هذه المصلحة كبيرة، إذا نظرنا إليها مجردة من أي اعتبار آخر، ولكن حتى في هذه الحالة، يقع استعمال الحق غير مشروع، إذا ما بدت المصلحة، برغم كبرها الذاتي، ضئيلة بمقارنتها بالأضرار التي تنجم للغير، بحيث ينعدم بينها التناسب، ومثال ذلك أن يقوم مالك الدار التي تحوطها حديقة بإنشاء جدار عال بالغ في ارتفاعه من شأنه أن يحجب الهواء والضوء والنظر عن ملك الجار، ففي مثل هذه الحالة، يقع استعمال المالك

لملكه غير مشروع، برغم أنه يعود عليه بنفع ظاهر قد يكون كبيرا في ذاته، وهو عدم تجريح ملكه، والسبب في ذلك هو أن مصلحة المالك التي تحققها إقامة الجدار، حتى لو كانت كبيرة في ذاتها، إلا أنها تبدو ضئيلة إذا ما قورنت بالأضرار الجسيمة التي تترتب عنها لجاره، بسبب حجب الهواء والضوء والنظر عن عقاره، وهذا ما تقرره القاعدة الفقهية من أن درء المفاسد مقدم على جلب المصالح أو دفع المغارم مقدم على جلب المغانم.

من هذا يتبين أن استعمال الحق يقع غير مشروع، حتى لو لم يثبت اقترانه بنية الإضرار بالغير، بل حتى لو كان من شأنه أن يحقق لصاحبه نفعا ظاهرا إذا بدا هذا النفع ضئيلا، لا في ذاته، ولكن بمقارنته بالأضرار التي تنجم للغير بسبب الاستعمال. ويلاحظ أن مجرد رجحان الضرر الذي يلحق الغير من جراء استعمال الحق على المصلحة التي يحققها لصاحبه لا يكفي لاعتبار هذا الاستعمال غير مشروع، بل لا يكفي في هذا المجال أن يكون ذلك الرجحان كبيرا وإنما يلزم أن يكون جسيما صارخا، بمعنى أن ينعدم التناسب بين كفتي الميزان.

وللتفاوت الصارخ بين الضرر الذي يلحق الغير وبين الفائدة التي تعود على صاحب الحق من استعماله إياه والذي يجعل هذا الاستعمال غير مشروع مسألة تختلف باختلاف ظروف الحال، وهي تدخل في رحاب الوقائع، ولقاضي الموضوع فيها القول الفصل.

المعيار الثالث : هو أن يكون استعمال الحق لتحقيق مصلحة غير مشروعة، فلا يسوغ أن يستهدف الحق تحقيق مصلحة غير مشروعة، أي مصلحة تتعارض مع النظام العام وحسن الآداب، وتبرير هذا الحكم لا يحتاج إلى كبير عناء، فالحق، كما عرفنا، ينظر إليه على اعتبار أنه يؤدي وظيفة اجتماعية، أي على اعتبار أنه يحقق في النهاية الخير العام للجماعة، فلا يسوغ أن يتخذ وسيلة

للإضرار بها، وهكذا فلا يجوز لمالك منزل، مثلا، أن يتخذه مكانا ليتعاطى الناس المخدرات فيه، أو ليلتقي فيه الرجال بالنسوة الساقطات.

هذه هي الحالات الثلاث التي يقع فيها استعمال الحق غير مشروع، وهي ترجع، كما بينا، إلى الفكرة التي أصبحت تسود القانون الوضعي والتي ترى أن الحق يمنح لصاحبه لأداء وظيفة اجتماعية، لا ليكون مجرد مزية فردية له، فقد تخلينا عن الفكرة التي كانت سائدة في القديم وهي فكرة «الحق قدرة droit-pouvoir» ووصلنا إلى فكرة «الحق وظيفة droit-fonction».

وفي هذا المجال تستوي الحقوق كلها، فسواء أكان الحق سياسيا أم ماليا، وسواء أكان الحق المالي هو حق الملكية، أم حق الدائنية أم غيرهما، أيا ما كان نوع الحق، فهو يتقيد بفكرة الاستعمال المشروع، بل إن هذه الفكرة لم تقف عند حد الحقوق المقررة للأفراد، بل تجاوزتها إلى السلطات المقررة للإدارات العامة، ونشأت في القانون العام نظرية تجاوز السلطة، لتقابل نظرية تجاوز الحق أو الاستعمال غير المشروع للحق في القانون الخاص، فأية سلطة تقرر لإدارة ما، تتقيد بفكرة الاستعمال المشروع، فإذا أساءت الإدارة استعمال السلطة، كما إذا عزلت موظفا لحزازات شخصية أو حزبية، اعتبرت متجاوزة سلطتها، وكان للقضاء الإداري أن يلغي قرارها مع تعويض الموظف، إن كان لتعويضه محل.

إن الشخص ما دام يستعمل حقه استعمالا مشروعا، أي ما دام استعماله هذا يتسق مع الوظيفة الاجتماعية للحق، وبعبارة أخرى، ما دام صاحب الحق لا يقع في إحدى حالات الاستعمال غير المشروع التي بيناها، فلا جناح عليه، ولو ترتب على استعمال حقه ضرر للغير، حتى لو كان هذا الضرر كبيرا فادحا، أما إذا استعمل الشخص حقه استعمالا غير مشروع، اعتبر مخطئا وتحمل بالمسؤولية، لأنه في حقيقة الواقع لا يستعمل حقه في هذه الحالة، بل يتجاوز نطاقه، إذ إن الحق ينتهي عندما يبدأ سوء استعماله.

وتتحدد مسؤولية صاحب الحق عند استعماله استعمالا غير مشروع وفقا للقواعد القانونية العامة، على اعتبار أن هذا الاستعمال يتضمن مجرد اعتداء، ومؤدى ذلك منح الغير الذي يلحقه ضرر من جراء الاستعمال غير المشروع، الحق في أن يطلب من صاحبه الكف عنه، مع تعويضه عن الأضرار التي لحقته بسببه، إن كان للتعويض محل.

التعسف في استعمال الحق والانحراف في استعمال السلطة الإدارية والانحراف التشريعي.

يأتي الانحراف في السلطة التشريعية بمثابة مرحلة تطور ثالثة تتوج مرحلتين سابقتين تتمثلان في نظرية التعسف في استعمال الحق وفي نظرية الانحراف في استعمال السلطة الإدارية، فإذا تصورنا تعسف الشخص في استعمال حقه ثم تصورنا انحراف البرلمان من استعمال سلطته التشريعية وهو ما يعبر عنه باغتصاب السلطة ؟ أما انحراف القضاء في استعمال سلطته القضائية فقد كفل علاجه نظام القضاء ذاته، إذ يتولى إصلاح الخطأ في القضاء نظم قضائية مختلفة أهمها طرق الطعن في الأحكام وعدم صلاحية القضاة للحكم وجواز ردهم.

والحقيقة انه إذا أمكن القول إن التشريع يكون باطلا إذا خالف الدستور. إذ يكفي للتثبت من ذلك الوقوف عند نصوص دستورية منضبطة، فالقول بأن التشريع يكون أيضا باطلا إذا شابه انحراف في استعمال السلطة التشريعية قول لا شك أنه خطير، إذ إن الفقهاء لم يفرغوا من تقرير المبدأ الأول الخاص بمخالفة التشريع لنصوص الدستور، ولم يكد هذا المبدأ يستقر في الفقه والقضاء، فكيف نخطو خطوة أبعد ونقول إن التشريع كما يخالف الدستور في

نصوصه وأحكامه قد يخالفه في روحه وفحواه ؟ وأبرز خطر في هذا القول هو خطر البلبلة وعدم الاستقرار، ذلك أن التشريع إذا شاب دستوريته ظل من الشك صار مزعزعاً واضطربت المراكز القانونية التي ينظمها ولكن مع وجود هذا الخطر يوجد اعتبار يعارضه ولا يقل في الأهمية عنه هو وجوب حماية الدستور القائم بالتزام الغايات التي توخاها فمتى انحرف التشريع عن هذه الغايات تعين التماس علاج لهاذه الحالة الخطيرة. ونحن لا يسعنا بعد هذين الاعتبارين الرئيسيين المتعارضين توطيد الاستقرار وحماية الدستور إلا أن نعطي لكل اعتبار حقه وأن نلتزم بينهما التوسط والاعتدال.

إن منطقة الانحراف في استعمال السلطة التشريعية هي المنطقة التي يكون فيها للمشرع سلطة تقديرية والمشرع في حدود الدستور له سلطة تقديرية في التشريع، فما لم يقيده الدستور بقيود محددة فإن سلطته في التشريع تكون مطلقة، أما ما قيده فيه الدستور فلا يجوز له الخروج عن هذه القيود.

الفصل الثاني : نظرية التعسف في استعمال الحق

المبحث الأول : نظرة عامة في الفقه الإسلامي

تنطلق نظرية التعسف في استعمال الحق في الفقه الإسلامي من الصفة المزدوجة للحق، فالحقوق في الشريعة الإسلامية ذات صفة مزدوجة فردية واجتماعية، وهي في الوقت نفسه وسائل لتحقيق هذه الغاية المزدوجة أيضا، وهي المصلحة الفردية العامة، توفق بينهما عند التعارض ما أمكن، وتقدم هذه الأخيرة مع التعويض العادل على الفرد إذا استحال التوفيق بغير ذلك، وعلى هذا الأساس يمكن القول بأن التعسف في استعمال الحق إنما يكون على وجه يناقض مقصد الشارع من تشريعه، ومن صور هذه المناقضة ما يلي :

أولاً : استعمال الحق : سلبا أو ايجابيا – لمجرد قصد الإضرار بالغير، إذ الحق لم يشرع مصلحة مشروعة، أو مقصدا للشارع، فالمناقضة ظاهرة.

ثانيا : استعمال الحق لتحقيق مصلحة تافهة لا تتناسب مطلقا مع الضرر الناشئ عنه، والمناقضة ظاهرة أيضا من قبل أن ما غلب ضرره على نفعه لا يشرع.

ثالثا : استعمال الحق – ولو معتادا – إذا ترتب عليه ضرر فاحش للغير، ولو غير مقصود، لأن هذا يتناقض مع قواعد الشريعة القاضية بدفع الضرر قبل وقوعه، وبإزالته بعد الوقوع، بل يتناقض مع ا لأصل العام الذي قامت عليه الشريعة وهو «جلب المصالح ودرء المفاسد» وأن «درء المفاسد مقدم على جلب المصالح» أو «دفع المغارم مقدم على جلب المغانم».

هذا ومن باب أولى، لا يجوز استعمال الحق إذا أدى إلى الإضرار بالجماعة، لأن المفاسد اللازمة هنا أعظم بداهة، فالمناقضة أظهر، ولو ترتب على ذلك مصلحة الفرد، كما يقول العز بن عبد السلام : «فإن كانت المفسدة أعظم من المصلحة درأنا المفسدة، ولا نبالي بفوات المصلحة»[13].

والتعسف كما يكون في التصرف الإيجابي، يكون كذلك في التصرف السلبي، كامتناع التاجر عن بيع السلع احتكارا وتربصا بالناس في انتظار الغلاء، وهم في حاجة إليها، فالامتناع هنا تعسف، بالنظر إلى ما يلزم عنه من إضرار بالجماعة، فالتعسف إذن يشمل استعمال الحق بوجهيه الإيجابي والسلبي على نحو يناقض مقصد الشارع، لأن العبرة بهذه المناقضة[14].

وعلى هذا، كان مآل التطبيق ذا مساس بأصل العدل في التشريع، فالأفعال محكومة بنتائجها، سلبا أو إيجابا، وهذا ما أشار إليه الإمام الشاطبي في أجلى عبارة «النظر في مآلات الأفعال، معتبر مقصود شرعا سواء أكانت الأفعال موافقة مشروعة، أم مخالفة غير مشروعة[15].

فالمصلحة المعتبرة إذن مبنى العدل في الحكم، ولو لم يرد نص، ولا انعقد إجماع، ولا أمكن إجراء قياس خاص في المسألة المعروضة.

ويقول ابن القيم مؤكدا هذا المعنى : «فحيثما وجدت المصلحة، فثم شرع الله ودينه»[16] أو بعبارة أخرى إن «المصلحة المعتبرة شرعا، إذا تحققت في أية واقعة، فهناك شرع الله ودينه، أي تحقيق العدل الإلهي».

وهكذا يتضح أن الأخذ بنظرية التعسف بمفهومها القائم على الموازنة بين مصلحة الأفراد وبين هذه الأخيرة ومصلحة الجماعة، يجعلها تقوم بدور وقائي سواء في تحديد سلطات الفرد بوجه خاص وتوجيه استعماله، على نحو يفضي بالحق إلى تحقيق غايته التي شرع من أجلها، أم في إقامة توازن بين المصالح الفردية المشروعة في أصلها المتعارضة فيما بينها وإقامة التوازن أيضا بين المصلحة الفردية والمصلحة العامة الاجتماعية.

إذا كان القانون الوضعي قد تعثر في الكشف عن نظرية التعسف في استعمال الحق أحقابا من الزمن، وكان نور هذه النظرية يبدو ثم يخبو عبر العصور، فلا يظهر مشعا وضّاء واضح المعالم مكتمل الصورة، بل كان يلمع في سماء القانون كسحابة صيف، حتى حانت التفاتة من علماء القانون المعاصر فركزوا أنظارهم وجمعوا أفكارهم حول هذه النظرية ليخرجوها إلى عالم القانون وليدا جديدا قد اكتمل نموه من بعد، فإن الأمر على العكس من ذلك في الفقه الإسلامي الأصيل الذي عرف هذه النظرية بمعاييرها وأصولها مزكية لها مئات التطبيقات العملية التي تؤكدها وتركزها، والمتتبع لجزئيات الفقه الإسلامي من أصوله الإجمالية كتابا وسنة وإجماعا وما يتبع ذلك من مصادر وقواعد، وما اجتهد فيه فقهاء الإسلام لاستخلصنا من ذلك التراث الخالد نظرية وارفة الظلال، باسقة الفروع، تعكس أنوارها فلسفة خاصة تبلور كل ذلك الجُمَّاع.

وهكذا نجد صورا متعددة من خلال القرآن الكريم تعتبر تطبيقا حيا لنظرية التعسف، كما أن ما ورد في السنة النبوية من أحاديث وتوجيهات لتدل بمجموعها على عدم اتخاذ الحقوق ذريعة للضرر، وفي المذاهب الفقهية، تطبيقات واسعة، ونظريات صائبة تتصل بما سبق بأقوى الأسباب وأوكد العرى».

مما سبق يتبين أن نظرية التعسف في استعمال الحق أو سوء استعمال الحق قديمة في التشريع الإسلامي قدم ذلك التشريع، فقد انبثقت أنوارها الأولى، ونبت غرسها المبارك، ووضعت أصولها المحكمة من آيات القرآن الكريم وسنة الرسول عليه أفضل الصلاة والسلام، ثم أخذت هذه النظرية تتطور وتحتل مكانها المرموق في التشريع الإسلامي على يد أعلام الفقهاء والأئمة المجتهدين من سلف هذه الأمة، فقد تعهدها الفقهاء المسلمون في جميع مراحل التشريع الإسلامي بما عهد فيهم من النظر الدقيق والفهم العميق حتى استوت خلقا سويا كامل التكوين واضح المعالم، وكان لها من معنى العموم والشمول ما لم يكن لها عند غيرهم من فقهاء التشريعات الوضعية التي نبتت فيها هذه النظرية بعد آماد طويلة من رسوخها واستقرارها في الفقه الإسلامي.

المبحث الثاني : المبادئ الأساسية في التشريع الإسلامي التي توضح أصول النظرية.

قبل أن نتكلم عن الأدلة التفصيلية التي تثبت النظرية في الفقه الإسلامي تجدر الإشارة إلى أن بعض المبادئ الأساسية في الدين الإسلامي من شأنها أن توضح أصول هذه النظرية وتكيف توسعها وهذه المبادئ تتلخص في الاتجاهات العامة الآتية :

أولاً : تغليب روح الخير على روح العدالة :

قال تعالى : ﴿سَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَوَاتُ والأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ، الَّذِينَ يُنْفِقُونَ فِي السَّرَّاءِ وَالضَّرَّاءِ والكَاظِمِينَ الغَيْظَ والعَافِينَ عَنِ النَّاسِ واللَّهُ يُحِبُّ المُحْسِنِينَ﴾[17]، ويقول الرسول عليه الصلاة والسلام :

«الراحمون يرحمهم الرحمان، ارحموا من في الأرض يرحمكم من في السماء».

وقال عز من قائل :

﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَأَقَامُوا الصَّلاَةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ﴾[18].

وكل هذا يؤكد بوضوح سيطرة روح الخير والتضامن في التشريع الإسلامي، وليست فكرة منع الإساءة في استعمال الحق إلا مظهرا من المظاهر العملية العديدة لذلك الاتجاه، فإن ممارسة الحقوق الشخصية على وجه تبدو منه روح الأنانية الأثرة أو يلحق الضرر بالغير تتنافى كل المنافاة مع ذلك المبدأ المحكم من مبادئ الشريعة الإسلامية والذي قررته النصوص الكثيرة من كتاب الله وسنة رسوله.

ثانياً : مراعاة التوسط في الأمور

المبدأ الثاني الذي وجه الفقهاء وساعد على انبثاق نظرية التعسف في استعمال الحق هو الأمر بالتوسط في التصرفات، فقد جاءت النصوص صريحة في طلب التوسط في كل أمر من الأمور سواء في ذلك ما يتعلق بأمور العبادات وعلاقة الإنسان بربه، وما يتعلق بشؤون الحياة وعلاقة الإنسان بأخيه الإنسان والمجتمع الذي يعيش فيه.

قال الله تعالى :

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تُحَرِّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ وَلاَ تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لاَ يُحِبُّ المُعْتَدِينَ﴾ والمعتدون كما يقول المفسرون هم الذين يتجاوزون حد الوسط المعقول، إذ إن التوسط في الأمور في الفقه الإسلامي من شأنه أن يقيم التوازن دائما بين الحقوق الشخصية المختلفة، وتحدد على وجه الدقة الظروف التي يمكن أن تمارس فيها الحقوق، وترسم في دقة الطريق المشروع لهذه الممارسة، ولكل هذ أثر في تكوين الشكل النهائي لنظرية التعسف في استعمال الحق.

ثالثاً : التضامن والتكافل ورعاية مصلحة الجماعة

إن التشريع الإسلامي يقيم الروابط بين الناس على أساس من التضامن والتكافل ورعاية مصلحة الجماعة وتغليبها على مصلحة الفرد، ولا يبيح الإضرار بالغير في سبيل الحصول على المصلحة الشخصية، وإذا تعارضت الحقوق الفردية مع صالح الجماعة آثر رعاية حقوق المجتمع وفضلها على الحقوق الشخصية، وبهذا كان الطابع العام للتشريع الإسلامي هو الطابع الجماعي، لقد شرع الله الزكاة وجاء الأمر بها مقرونا بالأمر بالصلاة، كما حرم الله تعالى الربا تحريما باتا، ومنع الشارع الاحتكار وإغلاء الأثمان على الناس، ومن هذا يتضح أن الشارع ينظر دائما بعين الاعتبار إلى المصالح والمنافع التي تعود على المجتمع من جراء تقييد الحقوق الشخصية ويؤثرها على المنافع التي تعود على الأفراد من جراء إطلاق تلك الحقوق، وهذا المبدأ يعتبر من العناصر المهمة التي كونت نظرية التعسف في استعمال الحق.

رابعاً : تحريم كل أمر يكون ضرره أكثر من نفعه.

إن أي فعل يكون ضرره أكثر من نفعه يكون غير مشروع بحسب أصله، ويتفرع عن هذا المبدأ مبدأ آخر وهو أن أي فعل من الأفعال يكون مشروعا

بحسب أصله بسبب غلبة منافعه على مضاره يفقد مشروعيته إذا ترتب عليه ضرر بالغير يفوق النفع الذي يعود على صاحبه أو على غيره منه، وهذا المبدأ يجري تطبيقه على ممارسة الحقوق كما يجري على غيرها، فإذا كان استعمال أي حق من الحقوق الشخصية يترتب عليه من الضرر بالغير أكثر من النفع الذي يعود على صاحبه أو على غيره فإنه يكون غير مشروع.

المبحث الثالث : الأدلة التفصيلية التي تثبت نظرية التعسف في استعمال الحق في الفقه الإسلامي

بعد استعراضنا للمبادئ العامة التي ترتكز عليها النظرية في الفقه الإسلامي، نعرض الآن للأدلة التفصيلية التي تثبت هذه النظرية، وهذه الأدلة بعضها من الكتاب، وبعضها من السنة، والبعض الآخر من فتاوي الصحابة والقواعد التي استخلصها الفقهاء من المبادئ العامة للشريعة وأدلتها التفصيلية.

الفرع الأول : الأدلة التفصيلية من الكتاب على ثبوت النظرية

أولا : قال الله تعالى :

﴿الطَّلاَقُ مَرَّتَان، فَإِمْسَاكُ بِمَعْرُوف أَوْ تَسْرِيحُ بِإِحْسَان، وَلاَ يَحلّ لَكُمُ أَنْ تَاخُذُوا ممَّا اَتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئاً إِلاَّ أَنْ يَخَافَا أَلاَّ يُقيمَا حُدُودَ اللَّه، فَإِنْ خفْتُمْ الاَّ يُقيمَا حُدُودَ اللَّه فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فيمَا افْتَدَتْ بِه، تلْكَ حُدُودُ اللَّه، فَلاَ تَعْتَدُوهَا وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّه فَأُولَئكَ هُمُ الظَّالمُونَ﴾[19].

وقال تعالى :

﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسكُوهُنَّ بِمَعْرُوف أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوف وَلاَ تَمْسكُوهُنَّ ضراراً لتَعْتَدُوا وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ وَلاَ تَتَّخذُوا آيَات اللَّه هُزُؤاً، الآية...﴾[20].

وقال تعالى :

﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلاَثَةَ قُرُوءٍ وَلاَ يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُومِنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلاَحاً... الآية﴾[21].

روي في سبب نزول الآية الأولى أن أهل الجاهلية لم يكن عندهم للطلاق عدد، وكانت عندهم العدة معلومة مقدرة وكان هذا في بداية الإسلام خلال فترة من الزمان، وكان الرجل يطلق امرأته ما شاء من الطلاق فإذا كادت تحل من طلاقه راجعها ما شاء، فقال رجل لامرأته على عهد النبي ﷺ : «لا آويك ولا أدعك تحلين، قالت وكيف ؟ قال : أطلقك فإذا دنا مضي عدتك راجعتك، فشكت المرأة ذلك إلى مولاتنا عائشة، فذكرت ذلك للنبي عليه السلام، فنزل قوله تعالى ﴿الطَّلاَقُ مَرَّتَانِ....الآية﴾ بيانا لعدد الطلاق الذي للمرء فيه أن يرتجع دون تجديد مهر أو عقد ونسخ ما كانوا عليه[22].

وروى الإمام مالك عن نور بن زيد الديلي أن الرجل كان يطلق امرأته ثم يراجعها ولا حاجة له بها ولا يريد إمساكها، كي لا يطيل بذلك العدة عليها وليضارها، فأنزل الله تعالى : ﴿وَلاَ تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَاراً لِتَعْتَدُوا...﴾[23].

فهذان الخبران يدلان على أن نزول الآيتين المذكورتين كان في معنى واحد متقارب، وهو حبس الرجل المرأة ومراجعته لها قاصدا الإضرار بها.

وقد نقل الإمام أبو بكر الجصاص[24] عند قوله تعالى ﴿وَلاَ تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَاراً لِتَعْتَدُوا﴾ عن الحسن ومجاهد وقتادة وابراهيم، أن معنى إمساك المرأة المطلقة ضرارا واعتداء أن يراجعها الزوج ليس بقصد استئناف الحياة الزوجية معها بل لتطويل العدة عليها، وذلك بأن يراجعها متى قاربت انقضاء عدتها ثم يطلقها ثانية حتى تستأنف عدة جديدة... وهكذا.

ونقل عنهم أيضا أن معنى قوله تعالى : ﴿إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحاً﴾ أي أرادوا استئناف الحياة الزوجية حقيقة، ولم يقصدوا الإضرار بالزوجة بتطويل العدة عليها، ويرى أكثر الفقهاء أن الرجعة في هذه الحال صحيحة، ولكن الزوج يأثم إذا كان قصده الإضرار بها والكيد لها، إذ إن حق الرجل في طلاق زوجته وفي مراجعتها مقرون بعدم إساءة استعماله.

ثانيا : قال الله تعالى :

﴿وَالوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلاَدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ، وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لاَ تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلاَّ وُسْعَهَا لاَ تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلاَ مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِه... الآية﴾[25].

هذا النص موضوعه في المطلقة التي لها طفل رضيع، ومدة الرضاع التي تستحق فيها أجرا على أبيه الذي طلقها، والحقوق المتقابلة بينهما في ذلك دون مضارة.

نقل الإمام أبو بكر الجصاص في تفسير هذه الآية[26] عن سعيد بن جبير وابراهيم أنهما قالا : «إذا قام الرضاع على شيء خيرت الأم»، أي إذا أرادت الأم أن تأخذ أجرا على الرضاع تخير بين أن تقبل بأجر المثل الذي يلتزم به الأب، أو تترك لأبيه عبء إرضاعه ليستأجر له مرضعة.

ثم ذكر الجصاص[27] أنها إن لم ترض بأجرة مثلها أجبر الزوج على إحضار المرضعة التي ترضعه في بيت أمه، حتى لا يكون مضارا لها بولدها في حقها بحضانته في بيتها، أي ليس له أن يأخذه من عندها بحجة إرضاعه فيحرمها من حضانته.

ونقل أيضا عن مجاهد في تفسير «لا تضار والدة بولدها» أنه لا يمنع أمه من أن ترضعه، إذ إن الرضاع حق للأم، فهي أحق برضاع ولدها من الأجنبية

لأنها أحق وأرق، وانتزاع الولد الصغير إضرار به وبها، وهو واجب عليها أيضا إذا تعينت لذلك، كما إذا لم يقبل المولود غيرها فتجبر حينئذ على الإرضاع، لكن حق الأم في إرضاع ولدها يجب ألا يساء استعماله، ولا يجوز له أن يتخذ سبيلا إلى مضارة المولود له، فليس للأم أن تطلب أجرا على الإرضاع إذا تبرعت أجنبية به، ولا أن تطلب أكثر من أجر المثل عند عدم وجود متبرعة، ويحرم عليها أن تأبى إرضاعه إضرارا بأبيه.

وكذلك لا يجوز للأب أن يُسيئ استعمال حقه في الولاية على ابنه، فلا يجوز له أن يمنع الأم من إرضاعه مع رغبتها فيه، ولا ينزع الولد منها إذا رضيت بالإرضاع وألفها الصبي، ولا يهضمها حقها في أجرة الرضاع.

وقد ذكر الجصاص أيضا في تفسير «ولا مولود له بولده» أن المضارة من جهتها تكون : إما أن تشتط وتطلب فوق حقها في النفقة، أو تمنعه من رؤيته، قال ويحتمل تفسيره بأن تغترب به وتخرجه من بلده[28].

وقد نقل القرطبي في تفسيره عن أئمة المفسرين في هذه الآية ما لا يخرج عن هذه التفسيرات التي بينها الجصاص[29].

ومن كل ما سبق يتضح من هذا النص وتفسيراته أن المضارة استعملت فيه لمعنى انحراف صاحب الحق في ممارسة حقه عن غايته المشروعة بقصد سيء لإلحاق الضرر برفيقه في حقه المقابل.

ثالثا : قال الله تعالى :

﴿اَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وُجْدِكُمْ وَلاَ تُضَارُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ... الآية﴾[30].

نقل ابن كثير في تفسير المضارة هنا بما يتفق مع مساق الآية الكريمة أن يقتر الرجل على مطلقته في النفقة خلال العدة ويضيق عليها في السكنى لقهرها وإيذائها نقمة منه عليها حين أراد فراقها وانقطعت رغبته في استمرار الزوجية، وذلك على خلاف ما يقتضيه السراح الجميل الذي أمر به الزوج مريد الطلاق في آية أخرى.

رابعا : قال الله تعالى :

﴿وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلاَلَةً أَوِ امْرَأَةٌ وَلَهُ أَخٌ أَوْأُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ، فَإِنْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَارٍّ... الآية﴾[31].

ذكر المفسرون، بن كثير وغيره، تفسيراً لقوله تعالى «غَيْرَ مُضَارٍّ» أن معناه أن تكون وصيته على العدل لا بقصد الإضرار بالورثة والجور عليهم بحرمانهم من الإرث أو نقص لحقوقهم فيه، ونقل ابن عباس أن النبي ﷺ قال : «الإضرار في الوصية من الكبائر».

ولهذا منعت الوصية للوارث بقوله عليه الصلاة والسلام : «ألا لا وصية لوارث» لأن فيها زيادة لبعض الورثة ونقصا لآخرين فتتحقق به المضارة.

ونقل الدكتور الدريني[32] رأي بعض الفقهاء بأن الوصية بالثلث فما دونه بقصد مضارة الورثة باطلة، وفي هذا إبطال للتصرف المشروع نظرا إلى الباعث غير المشروع وهو اتجاه المذهب الحنبلي ولكن رأي الجمهور على خلاف ذلك، حيث يصححون الوصية في هذا الحال ما دامت لا تتعدى الثلث.

خامساً : جاء في آية المداينة من سورة البقرة في القرآن الكريم قوله تعالى : ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى فَاكْتُبُوهُ وَلْيَكْتُبْ

بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ وَلاَ يَابَ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ فَلْيَكْتُبْ، وَلْيُمْلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلاَ يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْئاً فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهاً أَوْ ضَعِيفاً أَوْلاَ يَسْتَطِيعُ أَنْ يُمِلَّ هُوَ فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُ بِالْعَدْلِ وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ...﴾ إلى قوله تعالى : ﴿وَلاَ يَابَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا﴾ وقوله : ﴿وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ، وَلاَ يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلاَ شَهِيدٌ وَإِنْ تَفْعَلُوا فَإِنَّهُ فُسُوقٌ بِكُمْ... الآية﴾[33].

لقد ذهب المفسرون للمضارة على تقدير أن الفعل مبني للمجهول، لأن كلمة «يضار» أصلها قبل الإدغام (يضارر) بفتح الراء الأولى على صيغة البناء للمجهول، هو أن يصل الطالب للكتابة أو الشهادة على الكاتب أو الشهيد، أن يقوما له بالكتابة أو الشهادة في وقت غير مناسب لهما فيه حرج عليهما وإزعاج، فإذا اعتذر أحدهما بأنه مشغول في هذا الوقت يخاصمه ويقول : خالفت أمر الله، وواجب علي أن تكتب لي أو تشهد الآن، فيضاره بذلك وهو يجد غيره، وهذا المعنى ذكره القرطبي والفخر الرازي وجها في تفسير هذه الآية، وهو قول ابن مسعود وعطاء ومجاهد، وكذلك درج عليه الألوسي في تفسيره روح المعاني، وهذا المعنى تدخل به المضارة في نطاق التعسف في استعمال الحق.

لكن أكثر المفسرين والمحققين منهم على أن كلمة (ولا يضار) هنا أصلها (يضارِر) بكسر الراء الأولى على صيغة البناء للمعلوم، فيكون الكاتب أو الشهيد هو فاعل على المضارة، وقد بين الطبري كيفية المضارة الممكنة منهما بأن يكتب الكاتب ما لم يستكتب، ويشهد الشهيد بغير ما استشهد عليه.

سادساً : قال الله تعالى في سورة التوبة عن المنافقين الذين بنوا مسجد الضرار لتحويل من يستطيعون عن مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم وليتخذوا منه مركزا لمؤامرتهم :

﴿الَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِداً ضِرَاراً وَكُفْراً وَتَفْرِيقاً بَيْنَ المُؤمِنِينَ... الآية﴾[34].

وفي هذه الآية الكريمة مثال لنوع من المضارة فيه القصد الخبيث إلى أمر ممنوع، إذ يستتر بعمل مشروع في الظاهر، ووجه المضارة فيه واضح.

وقد أمر النبي ﷺ بهدم مسجد الضرار هذا بعد نزول هذه الآية.

الفرع الثاني : الأدلة التفصيلية من السنة النبوية على ثبوت النظرية.

عرضنا فيما تقدم لبعض الآيات القرآنية التي تثبت مباشرة منع التعسف في استعمال الحق أو سوء استعمال الحق، وإن المتأمل في تلك الآيات يرى أنها لم تتناول بطريق مباشر إلا حالات الإساءة في شؤون الأسرة والوصية والوصاية والدعاوى وفصل الخصومات، أما فيما يتعلق بالمشاكل الداخلة في نطاق الحقوق المالية فلم يعرض لها القرآن في نص خاص صريح، ولكن أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم وهي مكملة لما جاء في القرآن من أحكام، جاءت بمبادئ وقواعد تعتبر دليلا واضحا وقويا على ثبوت النظرية وانطباقها على كافة الحقوق التي يمارسها الإنسان.

أولا : قول الرسول ﷺ فيما ثبت عنه «لا ضرر ولا ضرار» روى أبو سعيد الخدري قول النبي عليه السلام «لا ضَرَرَ وَلاَ ضِرَار»[35]، وجاء في بعض روايات هذا الحديث «من ضار أضر الله به، ومن شاق شاق الله عليه»[36].

ويقول الإمام الشوكاني إن حديث «لا ضرر ولا ضرار» قاعدة من قواعد الدين، تشهد له كليات وجزئيات[37].

وقد اختلف اللغويون وشراح الحديث في المعنى المراد من هذين اللفظين، فصاحب «لسان العرب»، يغاير في المعنى بينهما، إذ يقول : «الضرر فعل الواحد، والضرار فعل الإثنين»[38].

وذهب إلى المغايرة أيضا ابن الأثير،[39] فيفسر قوله ﷺ : «لا ضرر» أي لا يضر الرجل أخاه»، «ولا ضرار» أي لا يجازى على الضرر بالضرر.

ويذكر الشوكاني الخلاف في الفرق بين اللفظين في المعنى، ويذكر أقوالا في ذلك منها :

1) أن الضرار أن تضره بغير أن تنتفع، والضرر أن تضره وتنتفع أنت به.

2) أن الضرار الجزاء على الضرر، والضرر الابتداء[40].

ومهما يكن من أمر فإن هذا الحديث دليل على منع إلحاق الضرر بالغير في أي صورة من الصور وفي كل حال من الأحوال إلا ما يستثنى بدليله، وعلى أنه لا تجوز ممارسة حق من الحقوق المشروعة إذا كانت تلك الممارسة على وجه يفضي إلى الإضرار بالغير.

وهذا الحديث الذي يعتبر قاعدة عامة وقانونا عاما في الفقه الإسلامي هو الذي تقوم عليه كل نظرية التعسف في استعمال الحق، فإن فحوى هذه النظرية هو منع استعمال الحقوق على وجه يلحق الضرر بالغير، أو على وجه يكون فيه الضرر الذي يلحق الغير أكثر من النفع الذي يعود على صاحب الحق بحيث ينعدم التناسب بينهما، وهذا هو ما نص الحديث على منعه، فأفاد وجوب إزالة آثاره إذا وقع.

ثانيا : روى أبو داود في سننه عن سمرة بن جندب «أنه كان له غدق من نخل (بعض نخلات) في حائط (حديقة نخل) رجل من الأنصار، ومع الرجل أهله، وكان سمرة يدخل على نخله فيتأذى الرجل به، وشق عليه، فطلب إليه أن يناقله فأبى، فأتى الرجل النبي صلى الله عليه وسلم، فطلب إليه (أي إلى سمرة) أمرا رغبه فيه، فأبى، فقال : أنت مضار، وقال النبي ﷺ للأنصاري «اذهب فاقلع نخله»[41].

وليس في هذا الحديث دلالة على سقوط حق سمرة في التعويض عليه بقيمة نخلاته بسبب مضارته وتعنته، بل الأقرب العكس، وهو أن سمرة له حق في أخذ قيمة نخلاته بعد قلعها، سواء أراد أن يأخذها أو لا، وإن لم يرو ما تم بعد القلع بشأن القيمة التي عرضها عليه الرسول ﷺ، ومما يؤيد ذلك ما ورد في رواية أخرى أوردها ابن رجب[42] أن رسول الله ﷺ أمر أن يعطيه نخلة مكان نخلته.

وفي هذا الحديث النبوي دلالة واضحة على أن عنصر المضارة أو صفتها تتحقق متى كانت منفعة صاحب الحق تافهة يسيرة بجانب الضرر الذي يصيب غيره في مصالح حيوية له، وجسامة أذاه منه، ذلك أن سمرة، بعد عرض الشراء عليه أو المناقلة أو الهبة بعوض مناسب، أصبحت منفعته في الاحتفاظ بالنخلات والمرور إليها في حائط رفيقه بين أهله لا تعد شيئا مذكورا بجانب ضرر الآخرين من ذلك[43].

كما أن صفة المضارة أو التعسف أو الإساءة تحققت في موقف سمرة بإصراره رفض العرض الذي قدمه له الأنصاري المتضرر بالمناقلة، ورفضه العروض الأخرى التي قدمها له رسول الله ﷺ ولو لم يكن قاصدا بهذا الإصرار والرفض إلى إيذاء الأنصاري وضرره، فإن رفضه هذا وإصراره على استعمال حقه الأصلي لا يكفي للدلالة على قصد الأذى والضرر والنية السيئة، بل هو مجرد عناد في التمسك والرفض دون نظر واعتبار بما يلحق غيره في ذلك من عنت ومعاناة، وهذا غير القصد إلى ضرر الغير وأذاه. وبهذا القدر من العناد والإصرار وقلة المبالاة، أو عدم الاهتمام بما يصيب الغير من ذلك مع كفاية العروض للحفاظ على كفاء حقه، تحققت فيه صفة المضارة وسماه الرسول ﷺ مضارا، وحكم بإزالة هذا التداخل الذي هو مبعث ضرر الإنصاري، وأمره بقلع نخله.

ويرى الدكتور الدريني أن أمر الرسول ﷺ بقلع نخلات سمرة هو تدبير من قبيل السياسة الشرعية حيث انطوى على جزاء لتعسف سمرة وإصراره على ما

فيه أذى لغيره، أما القضاء الذي تقتضيه القواعد فهو ما سبق ذلك من حلول عرضت عليه ترمي إلى التوفيق بين المصلحتين[44].

الفرع الثالث : أدلة نظرية التعسف من فقه الصحابة

إن أصحاب رسول الله ﷺ، وهم أعلم الناس بأسرار الشريعة وفهم أغراضها ومراميها، قد حفظ عنهم من الفتاوى في مختلف الوقائع والنوازل ما يثبت أن إساءة استعمال الحق أمر لا تقره الشريعة الإسلامية، بل تحرمه وترتب عليه جزاء دنيويا إلى جانب الجزاء الأخروي.

وبعض هذه الفتاوى يستند إلى كليات الشريعة وعمومياتها، وبعضها يستند إلى النصوص التفصيلية على حساب ما فهمها بحق أصحاب هذه الفتاوى.

ومن هذه الفتاوى ما وقع الإجماع عليه من الصحابة فيكون الاحتجاج بها في الحقيقة احتجاجا بالإجماع، ومنها ما وقع الخلاف فيه ولكن الدليل يؤيد صحة الفتوى ويرد رأي المخالف، وحينئذ يكون الاحتجاج بالفتوى الحقيقية احتجاجا بالدليل المثبت لها ويكون ذكر الفتوى في هذا المقام لإثبات أمر زائد على تحريم إساءة استعمال الحق، وذلك الأمر هو أن التعسف في استعمال الحق يستوجب المؤاخذة الدنيوية، كما تستوجب المؤاخذة الأخروية كما صرحت بذلك الأدلة التفصيلية التي تستند إليها هذه الفتاوى[45] ونورد بعض هذه الفتاوى فيما يلي :

أولا : ذكر ابن رشد في «بداية المجتهد»[46] أن عبد الرحمان ابن عوف رضي الله عنه طلق زوجته تماضر طلاقا باتا في مرض موته ثم مات وهي في العدة، فقضى عثمان بن عفان رضي الله عنه بتوريثها منه وكان ذلك بمحضر من الصحابة فلم ينكر عليه أحد فكان إجماعا.

وبهذا الرأي قال عمر وابنه وابن مسعود والمغيرة بن شعبة ونقله أبو بكر الرازي عن علي وأبي بن كعب وعائشة وزيد بن ثابت ولم يعلم عن صحابي خلافه وإليه ذهب أكثر أهل العلم من الفقهاء[47].

هذا القضاء يقول على اعتبار أن التطليق في مرض الموت يعتبر تعسفا من الزوج في استعمال حق الطلاق، لأن فيه عندئذ خروجا عن الغاية التي شرع الطلاق من أجلها وهي الخلاص من سوء العشرة، كما يقول الفقهاء، وعندما يكون الرجل في مرض الموت أو ما في حكمه (كمن أصبح أمام حادث يغلب فيه الهلاك، أو من سيق إلى ساحة الإعدام ليقتل قصاصا مثلا) فهو قادم على خلاص أبدي من سوء العشرة التي يعاني منها في زعمه، فلم يبق لتطليقه زوجته في هذه الحال إلا تفسير واحد غالبا، هو أنه يريد التطليق انتقاما ومضارة بحرمانها من ميراثه، لا خلاصا من سوء العشرة، وهذا تعسف واضح.

ويلاحظ أن هذا التفسير صحيح بالنظر إلى أغلب أحوال الناس، واحتمال خلافه ضعيف وإن كان ممكنا، إذ قد يكون الزوج قد ضاق ذرعا في مرض موته بتصرف زوجته غير القويم، وقلة تقديرها لحالته، فاستحقت الطلاق في نظره دون أن يكون هدفه حرمانها من الميراث، ولا سيما أن المريض قد يصبح حاد المزاج ضيق الصدر لا يتحمل ما كان يتحمله في حال صحته، ولكن هذا الاحتمال أقل وأضعف كثيرا من الاحتمال الأول الذي بني عليه قضاء عثمان رضي الله عنه ومن أخذ به من الأئمة، الذين اعتبروا حالة مرض الموت قرينة شرعية قانونية على التعسف لا تقبل إثبات العكس.

ثانيا : روى الإمام مالك رضي الله عنه أن الضحاك بن خليفة أراد أن يمر جدول ماء إلى أرضه عبر أرض لمحمد بن مسلمة، فأبى محمد، فقال له الضحاك: لم تمنعني وهو لك منفعة، تشرب منه أولا وآخرا ولا يضرك فأبى محمد : فكلم فيه الضحاك سيدنا عمر رضي الله عنه فأمره أن يمكنه فأبى، فقال عمر : والله ليمرن به ولو على بطنك، وأذن للضحاك أن يمره ففعل.

وروى مالك أيضا حادثة مشابهة أراد فيها عبد الرحمان بن عوف رضي الله عنه تحويل جدول ماء له من ممره في حائط رجل إلى ناحية أخرى من الحائط أقرب إلى أرضه، فأبى صاحب الأرض، فقضى عمر رضي الله عنه لابن عوف بتحويله[48].

وقد اختلفت الاجتهادات في ثبوت حق الارتفاق في أرض الغير بإمرار الماء فيما بين الأراضي الزراعية المتجاورة فمنهم من أثبت ذلك إذا كان لا يلحق صاحب الأرض ضرر، عملا بقضاء عمر رضي الله عنه، وذهب آخرون إلى عدم الإجبار لأنه تصرف في ملك الغير بدون إذنه فلا يجوز وهو القياس.

وقضاء عمر رضي الله عنه يقوم على اعتبار المالك في رفضه هذا الارتفاق متعسفا في استعمال حق الملكية إذا دعت الحاجة إليه وكان فيه نفع ظاهر وليس فيه ضرر للمالك بيِّن[49].

ثالثا : اجتهاد عمر رضي الله عنه في مسألة التزوج بالكتابيات الأجنبيات

روى الإمام الطبري في تاريخه[50] أنه :

«بعد أن انتصر المسلمون على الفرس في موقعة القادسية، لم يجد رجالهم نساء مسلمات كافيات للزواج منهن في تلك البلاد الفارسية، فأرغمتهم الضرورة على الزواج من نساء كتابيات، وبعد حين كثرت النساء المسلمات، وزالت تلك الضرورة، فبعث سيدنا عمر بن الخطاب إلى حذيفة ابن اليمان الذي كان واليا على المدائن في بلاد العجم رسالة يقول فيها : «بلغني أنك تزوجت امرأة من أهل المدائن من أهل الكتاب، وذلك ما لا أرضاه لك، فطلقها، ولا تبقها في عصمتك».

فكتب إليه حذيفة : حلال هذا الزواج أم حرام ؟ ولماذا تأمرني بطلاق هذه المرأة الكتابية ؟ لن أطلقها حتى تخبرني، فكتب إليه عمر بن الخطاب هذا الزواج حلال، ولكن في نساء الأعاجم خلابة وخداعا، وإني لأخشى عليكم منه.

فإباحة التزوج بالكتابية حكم شرعه الله في كتابه الكريم بقوله تعالى : ﴿وَالمُحَصَنَّاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَخدَانٍ...﴾[51].

ولكنا نرى عـــمـــر بن الخطاب رضي الله عنه ينهى عن ذلك في بعض الظروف، دفعا لمفسدة عظمى تترتب على هذا المباح، فيمنعه حماية للصالح العام، بإبعاد نواب الخليفة أولا عن خداع الأجنبيات لهم، أو إبعاد وقوع الفتنة بين المسلمات اللواتي يكثر عددهن وينصرف رجال المسلمين عنهن، لجمال الكتابيات، وكلاهما ضار بالمصلحة العامة[52].

وفي رواية نقلها الجصاص : أن حذيفة تزوج يهودية، فكتب إليه عمر : أن خل سبيلها، فكتب إليه خذيفة : أحرام هي ؟ فكتب إليه عمر : لا ولكني أخاف أن تواقعوا المومسات منهن، يعني العواهر[53].

الفرع الرابع : أدلة نظرية التعسف من المبادئ الشرعية والقواعد الفقهية

نعرض في هذا الفرع لبعض أدلة نظرية التعسف من المبادئ الشرعية والقواعد الفقهية، وهي قواعد كلية وأصول عامة مستوحاة من نصوص الشريعة الغراء ومستفادة من أغراضها ومراميها، وقد اتفق الفقهاء على العمل بها والنزول على مقتضاها وإن اختلفوا في بعض تطبيقاتها ومنها نستخلص أن استعمال الحق يقيد بعدم قصد الإضرار بالغير إذ لا ضرر ولا ضرار في الإسلام، ومنع استعمال الحق الخاص إذا تعارض مع مصلحة عامة، فإن الضرر الخاص يتحمل لأجل دفع الضرر العام، ومنع استعمال الحق إذا ترتب عليه ضرر فاحش بالغير يرجح ما يحصل لصاحب الحق من منفعة، فإن درء المفاسد مقدم على جلب المصالح، وإن الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف، وأن الحقوق شرعت

في الأصل لتحقيق المصالح المشروعة. فإذا استعمل الحق لغير مصلحة أو من غير فائدة تعود على صاحبه منه أو لتحقيق مصالح غير مشروعة كان ذلك إساءة في استعمال الحق فيقضى عليه بالبطلان.

إن الغرض من استعراض هذه القواعد الكلية والأصول العامة هو الاستدلال من جهة على أن إساءة الحق ممنوعة في الشريعة الإسلامية، ومن جهة أخرى الاسترشاد بها في بيان الضوابط والمعايير التي تحكم نظرية التعسف في استعمال الحق في الفقه الإسلامي مع بيان مجال تطبيقها.

القاعدة الأولى : الأمور بمقاصدها

الأصل في هذه القاعدة قول النبي ﷺ :

«إِنَّمَا الأَعْمَالُ بِالنِّيَاتِ، وَإِنَّمَا لكلّ امْرِئٍ مَا نَوَى»[54]

وقد قيل إن هذا الحديث يحتمل وجهتين من المعنى :

الأول : «إن الأعمال الواقعة بالنيات» فالحديث يخبر أن الأعمال لا تحدث إلا بنية تدفع إلى إيجادها، وقوله ﷺ «إنما لكل امرئ ما نوى» إخبار عن حكم الشرع، وهو أن العامل يناله ثواب أو عقاب على ضوء من نيته.

الثاني : أن «الأعمال صالحة أو فاسدة أو مقبولة أو مردودة، أو مثاب عليها، أو غير مثاب عليها، بالنيات، فيكون خبراً عن الحكم الشرعي، وهو أن صلاحها وفسادها، بحسب صلاح النية وفسادها كقوله ﷺ «إنما الأعمال بالخواتيم، أي أن صلاحها وفسادها، وقبولها وعدمها بحسب الخاتمة»[55].

وفي هذا الحديث دليل على أن كل ممارسة للحق يكون المقصود منها إلحاق الضرر بالغير تكون غير مشروعة، وتكون الممارسة على هذا الوجه تعسفا

في استعمال الحق، فيمنع صاحبه منه، ويستوجب المؤاخذة على ما يترتب على فعله من أضرار للغير.

القاعدة الثانية : الضرر يزال

أصل هذه القاعدة قول النبي ﷺ «لا ضرر ولا ضرار».

والضرر المنهي عنه في الحديث إما أن يكون واقعا أو متوقعا، فإذا كان واقعا غير مشروع الإبقاء، فتجب إزالته، سواء أكان ناشئا عن فعل غير مشروع في الأصل، أم عن فعل مشروع، وإن كان متوقعا، وجب دفعه، لأن دفع الضرر قبل الوقوع أولى من رفعه وإزالته بعد الوقوع، ولذا وضع الفقهاء قاعدة «يدفع الضرر بقدر الإمكان».

إن الضرر الذي يراد دفعه أو إزالته، إما عام أو خاص، فإن كان خاصا، فإما أن يكون أشد أو أخف أو مماثلا، ثم وضعوا لكل حال قاعدة، وإن كان عاما وجب دفعه وتفرعت عن هذه القاعدة القواعد الآتية :

«يتحمل الضرر الخاص لدفع ضرر عام»

«الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف»

«إذا تعارضت مفسدتان ارتكب أخفهما لدفع أشدهما»

«درء المفاسد مقدم على جلب المصالح»

«دفع المغارم مقدم على جلب المغانم»

وتعتبر قاعدة «الضرر يزال» مبدأ محكما تكلفت الشريعة بتطبيقه في جميع أبواب الفقه، وتدور عليها أحكام نظرية التعسف، كما تعتبر توثيقا لمبدأ المصلحة في الشرع[56].

القاعدة الثالثة : الضرر يدفع بقدر الإمكان

إن حديث «لا ضرر ولا ضرار» ينفي الضرر مطلقا، قبل الوقوع وبعده، وسواء أكان ناشئا عن فعل غير مشروع، أم عن فعل مشروع في الأصل، فوضع الفقهاء هذه القاعدة لدفع ضرر متوقع، ومبدأ سد الذرائع قائم على هذه القاعدة، فيجب حسم مادة الفساد والوسائل المفضية إليه، فكل فعل كان مفضيا إلى ضرر راجح يقينا أو ظنا، يمنع دفعا للضرر بقدر الإمكان، وهذا مقصد عام يجب أن يراعى في جميع شؤون الدولة، الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، فللدولة أن تسن من القوانين ما يدفع الضرر المتوقع عن الأفراد والجماعة.

وتمثل «قاعدة الضرر يدفع بقدر الإمكان» الدور الوقائي لنظرية التعسف في استعمال الحق.

القاعدة الرابعة : الضرر الأشد يزال بالأخف، وفي معناها : إذا تعارضت مفسدتان روعي أعظمهما ضررا بارتكاب أخفهما.

هذه القاعدة تحكم التعارض بين الحقوق الخاصة بعضها قبل بعض، كما تحكم التعارض بين المصلحة الخاصة والمصلحة العامة، وبذلك يدخل في مفهوم هذه القاعدة قاعدة أخرى هي «يتحمل الضرر الخاص لدفع ضرر عام»، «يختار أهون الشرين».

وتعتبر هذه القاعدة قيدا لقاعدة «الضرر يزال» لأنه لا يزال أي ضرر إلا إذا كان أعظم من الآخر.

ومن تطبيقات هذه القاعدة في المذهب المالكي أن الرجل إذا أعسر في نفقة زوجته فطلبت من الحاكم تطليقها عليه بسبب الإعسار أجابها إلى ذلك، وكذلك من غاب عنها زوجها فطلبت الطلاق لتضررها من غيابه تجاب إلى طلبها بعد إعذار

الزوج، لأن الضـرر الذي يلحق الزوجـة من جـراء التطليق فـي الحـالتـين أخف من الضرر الذي يصيب المرأة من عدم الإنفاق عليها أو من غيبة زوجها[57].

القاعدة الخامسة : يتحمل الضرر الخاص لدفع ضرر عام

ومـعنى هذه القـاعـدة أنه إذا كـان الضـرر الأشـد يزال بالأخف في دائرة خاصة، وكان المتضرر شخصا واحدا بعينه، فبالأحرى إذا كان الضرر عاما فإن الضـرر العام مـتـحقق بـالجـزء كمـا هـو مـتـحقق بالكل، ويدل علـى هذه القاعـدة، اسـتـقـراء أحكام الشـارع، من مـثل نهـيـه ﷺ عن الاحـتكار، وتلقي السلـع، وبيع الحـاضر للبادي، والحقيقة أن الشريعة تعتبر مجرد التسبب في نشوء المفاسد الراجحة ممنوعـا، فدرء التعسف في استـعمـال الحق قد يتـخذ صـورة المـوازنة والتـرجـيح، وهي نظرة مـادية مـوضـوعـيـة لا تحـفل بالواقع أو البـاعث، وهذا لا يشترط في الضرر، ليعتبر عاما، أن يكون شـاملا لعامة المسلمين، بل يكفي أن يلحق جـمـاعـة عظيـمـة منهم، كاهل السـوق، أو الحي، أو أهل البلد، أو قطر كمـا تبين ذلك تطبيقات هذه القاعدة.

القاعدة السادسة : درء المفاسد مقدم على جلب المصالح

إذا تعارضت مفسدة ومصلحة قدم دفع المفسدة غالبا، لأن اعتناء المشرع بالمنهيات أشد من اعتنائه بالمأمورات، ولذا قال عليه السلام :

«إذا أمـرتكـم بشيء فـاتوا منه مـا اسـتطعـتـم وإذا نهـيـتكم عن شيء فاجتنبوه»[58].

وهكذا نجد أن الرسول ﷺ علَّق امتثال الأمر بالاستطاعة، في حين أنه ﷺ سـد باب النهي كلـه، فلم يجـزه أبدا إلا عند الضـرورة، ذلك أن الأمـر يفـيـد طلب الفعل ولو مرة، والنهي يفيد طلب الكف عن الفعل أبدا.

وقد تناول الإمام الشاطبي في الموافقات[59] مبحث جلب المصلحة ودفع المفسدة وأفاض القول فيه، وقرر فقه الشريعة وحكمها في هذا الشأن.

خلاصة واستنتاج

من خلال استعراضنا للأدلة التفصيلية التي تثبت نظرية التعسف في استعمال الحق في كل من الكتاب، والسنة النبوية، وفتاوى الصحابة، والمبادئ العامة التي ترتكز عليها النظرية في الفقه الإسلامي، نستنتج أن نظرية التعسف نشأت بنشأة الفقه الإسلامي نفسه، إذ قد وردت الأدلة النفصيلية التي تثبت النظرية بنشأة الفقه الإسلامي نفسه، إذ قد وردت الأدلة التفصيلية التي تثبت النظرية بمقاييسها المختلفة في كتاب الله وسنة رسوله وفقه الصحابة، واجتهادات الأصوليين، وأئمة مذاهب الفقه الإسلامي، وأن مجال تطبيق النظرية يشمل الحقوق والإباحات على السواء، وأن هذه النظرية مرتبطة أساسا بغاية الحق لا بحدوده الموضوعية، وأن التعسف في استعمال الحق محرم في الشريعة، كما أن نظرية التعسف قد تتخذ ترجيح مصلحة على أخرى، لتقيم التوازن بين الحقوق الفردية المتعارضة، أو بينها وبين الصالح العام، دفعا للضرر الأشد، فضلا عن أن نظرية التعسف كما تمنع الإضرار تصون الحقوق.

أما معايير التعسف في استعمال الحق في الفقه الإسلامي كما جاءت بها الأدلة فهي :

1) استخدام الحق بهدف غير مشروع.

2) استخدام الحق بصورة رعناء تضر بالغير دون ضرورة، مع انتفاع صاحب الحق أو دون انتفاعه.

3) ضآلة المصلحة التي يجتنيها صاحب الحق بالمقارنة مع الضرر أو الإزعاج الذي يلحقه بالغير.

4) منع الآخرين من انتفاع لا يضر بصاحب الحق.

5) انعدام المصلحة من ممارسة الحق تعتبر قرينة شرعية قانونية على قصد المضارة.

6) استعمال الحق في غير ما شرع له مع تضرر الغير من ذلك.

وهذه المعايير ينتظمها ضابط واحد، يربط النظرية بغاية الحق، ذلك الضابط العام كما يقول الإمام الشاطبي في أكثر من موضع هو «استعمال الحق في غير ما شرع من أجله».

لقد اتضح لنا من خلال هذه الدراسة أن تقييد الحقوق في الفقه الإسلامي نشأ مع نشأة هذا الفقه، وأن مصادره الأولى التي استمد منها وجوده وكيانه هي التي حددت، في صورة واضحة ومكتملة، طريقة استعمال الحقوق، وبينت الأسس والدعائم التي قامت عليها فكرة تقييد الحقوق، فقد زخر القرآن والسنة بالنصوص التي تدعو إلى الإحسان والتضامن والتكافل والتراحم، وتوجب استعمال الحقوق في الأغراض والغايات التي شرعت من أجلها، وتنهى عن المضارة والإساءة والانحراف في استعمال الحقوق، ومن ثم كانت نظرية سوء استعمال الحقوق واضحة المعالم في الفقه الإسلامي منذ نشأته.

لقد رسمت آيات القرآن الكريم وسنة الرسول الكريم، والقواعد الفقهية التي استنبطها أهل الفهم والمعرفة من هذين المصدرين الأساسيين، معالم نظرية التعسف في استعمال الحق في الشريعة الإسلامية، وقد كشفت هذه الدراسة عما في الفقه الإسلامي من خصوبة وأفكار قانونية تفوق أحدث ما وصلت إليه

القوانين الوضعية، وأن فيه من العمق والدقة ما يجعله من أحكم النظم التشريعية.

لقد احتلت نظرية التعسف في استعمال الحق في الفقه الإسلامي مكانها المرموق في التشريع الإسلامي على يد أعلام الفقهاء والأئمة المجتهدين من سلف هذه الأمة، فقد تعهدها الفقهاء المسلمون في جميع مراحل التشريع الإسلامي بما عهد فيهم من النظر الدقيق والفهم العميق حتى استوت خلقا سويا كامل التكوين واضح المعالم.

ولما كانت نظرية التعسف نابعة من أساس أخلاقي، فإن البحث فيها يركز روح الأخلاق الفاضلة في النفوس المتعطشة إلى صيانة الحق من أن تداس كرامته أو تمس شهامته، وهي بالتالي تمثل النزعة الخلقية في التشريع برمته، وبوازع الدين والأخلاق تحفظ الحقوق من الضياع والاعتداء أكثر من حفظها بسلطة الجزاء فتشيع الطمأنينة والأمن في المجتمع.

لقد قامت نظرية التعسف بمفهومها على الموازنة بين مصلحة الأفراد وبين هذه الأخيرة ومصلحة الجماعة، مما جعلها تقوم بدور وقائعي سواء في تحديد سلطات الفرد بوجه خاص وتوجيه استعماله على نحو يفضي بالحق إلى تحقيق غايته التي شرع من أجلها، أم في إقامة توازن بين المصالح الفردية المشروعة في أصلها المتعارضة فيما بينها وإقامة التوازن أيضا بين المصالح الفردية والمصلحة العامة الاجتماعية، والشعور بهذه المبادئ يجعل المجتمع قائما على أسس من التكافل والتعاون، وهكذا تساهم نظرية التعسف في ترسيخ هذه المعاني الاجتماعية في النفوس.

وفي النهاية أردد ما قال شيخ فقهاء المالكية خليل بن إسحاق في مختصره الفقهي : «نسأل الله أن يعصمنا من الزلل، ويوفقنا في القول والعمل،

ثم أعتذر لذوي الألباب من التقصير الواقع في هذا الكتاب، وأسأل بلسان التصريح والخشوع وخطاب التذلل والخضوع، أن ينظر بعين الرضا والصواب، فما كان من نقص كملوه، ومن خطأ أصلحوه، فقلما يخلص مصنف من الهفوات، أو ينجو مؤلف من العثرات».

الهوامش

1) انظر مختلف المذاهب في تعريف الحق – إدريس العلوي العبدلاوي «نظرية الحق»، صفحة 28 إلى 48.

2) عبد المنعم فرج الصدة «أصول القانون»، صفحة 556-557.

3) حسين عامر، التعسف في استعمال الحقوق وإلغاء العقود – صفحة (10-11).

4) * جوسران «القانون المدني الفرنسي» 1 – الطبعة 3 باريس 1932.

* سالي «الالتزامات في القانون الألماني» نبدة 80 وما بعدها.

* بلانيول وريبير وبولانجي «القانون المدني» 1، الطبعة 3، باريس 1946.

5) جوسران «التطوارت ومسائل اليوم» ص 71.

6) جوسران – نفس المرجع السابق، 2، نبذة 428.

7) من ذلك ما نص عليه التقنين المدني السويسري في المادة الثانية إذ قال : «يجب على كل شخص أن يستعمل حقوقه وأن يقوم بتنفيذ التزاماته طبقا للقواعد التي يرسمها حسن النية، أما التعسف الظاهر في استعمال الحق فلا يقره القانون».

وكذلك ما نص عليه التقنين المدني السوفيتي في المادة الأولى بقوله : «يحمي القانون الحقوق المدنية، فيما عدا الحالات التي تستعمل فيها على وجه يخالف تخصيصها الاقتصادي والاجتماعي».

أما التقنين المدني الألماني فقد أورد في المادة 226 صيغة واضحة تضع معيارا محددا فنص على أنه : «لا يجوز استعمال حق لمجرد الإضرار بالغير».

8) وهذا المعيار مجمع عليه في الفقه الإسلامي والفقه الحديث والقضاء وهو المعيار الوحيد الذي أخذ به القانون الألماني (المادة 226 مدني).

9) استئناف 30 مارس سنة 1926، بـ 38 صفحة 311، نقض فرنسي 3 غشت سنة 1915،

سيري 1920 – 1 –300.

10) حكم Amiens الفرنسية في 22 نونبر 1932 – جازيت دي باليه 1933 – 1 – 599.

11) باريس في 2 دجنبر 1871، دالوز 873-1-185.

12) استئناف مصر في 22 دجنبر سنة 1937، المجموعة، 39 صفحة 53 رقم 21 محكمة الاسكندرية الابتدائية الوطنية في 16 شتنبر 1943، المجموعة 43، صفحة 108 رقم 62.

13) «القواعد» للعز بن عبد السلام – الجزء الأول – صفحة 83.

14) فتحي الدريني «نظرية التعسف في استعمال الحق – صفحة 37-38.

15) «الموافقات»، الجزء الرابع، صفحة 194.

16) قواعد الأحكام – الجزء الثاني – صفحة 165.

17) سورة آل عمران – آية 133-134.

18) سورة البقرة – الآية 277.

19) سورة البقرة – الآية 229.

20) سورة البقرة – الآية 231.

21) سورة البقرة – الآية 228.

22) القرطبي «الجامع لأحكام القرآن»، الجزء الثالث، ص 126.

23) القرطبي «الجامع لأحكام القرآن» الجزء الثالث، ص 156.

24) أبو بكر الجصاص «أحكام القرآن».

25) سورة البقرة – الآية 233.

26) أبو بكر الجصاص «أحكام القرآن».

27) نفس المرجع

28) أبو بكر الجصاص «أحكام القران».

29) القرطبي «الجامع لأحكام القرآن»، الجزء الثالث، ص 136.

30) سورة الطلاق – الآية 6

31) سورة النساء – الآية 12

32) الدكتور فتحي الدريني «نظرية التعسف في استعمال الحق»، صفحة 106-112.

33) سورة البقرة – الآية 282.

34) سورة التوبة – الآية 107.

35) انظر سند هذا الحديث في كتاب «جامع العلوم والحكم» لابن رجب الحنبلي، ص 265. وانظر تخريج هذا الحديث بطرقه المتعددة في كتاب «نيل الأوطار» للشوكاني، الجزء الخامس، ص 261 وما بعدها.

هذا ولا عبرة بإنكار ابن حزم لصحة رواية هذا الحديث، لأنه جاء مسندا من طرق موثوق برجالها، فضلا عما اعتضد به معناه من كليات الشريعة وجزئياتها، كما يقول الشوكاني «نيل الأوطار» الجزء الخامس ص 261 وما بعدها، وراجع «المحلى» لابن حزم – الجزء الثامن صفحة 241 و422.

فتحي الدريني – المرجع السابق – صفحة 117 وما بعدها.

36) الشوكاني «نيل الأوطار» الجزء الخامس – ص 261.

37) الشوكاني – نفس المرجع – الجزء الخامس – ص 262.

38) جاء في« لسان العرب» ما نصه : روى النبيﷺ أنه قال : «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام» ولكل واحد من اللفظين معنى غير الآخر، فمعنى قوله «لا ضرر» أي لا يضر الرجل أخاه، وهو ضد النفع، وقوله «لاضرار» أي لا يضار كل واحد منهما صاحبه، فالضرار منهما معا، والضرر فعل واحد، راجع «لسان العرب» الجزء السادس – ص 153.

فتحي الدريني – المرجع السابق صفحة 119 وما بعدها.

39) «النهاية في غريب الحديث والأثر» – الجزء الثالث – صفحة 16 ويقول ابن الأثير : فمعنى قوله «لا ضرر» أي لا يضر الرجل أخاه، فينقصه شيئا من حقه، و«الضرار» فعال من الضرر، أي لا يجازيه على إضراره، بإدخاله الضرر عليه، والضرر فعل واحد، والضرار فعل الاثنين، وقيل الضرر ابتداء الفعل، والضرار الجزاء عليه، وقيل "الضرر ما تضر به صاحبك وتنتفع به" وقيل : هما بمعنى وتكرارهما للتأكيد.

40) «نيل الأوطار»، الجزء الخامس، ص 260.

الدريني – المرجع السابق – ص 120 وما بعدها.

راجع المعاني المحتملة لحديث "لا ضرر ولا ضرار" التي أوردها فقهاء المالكية في «تبصرة الحكام»، الجزء الثاني – ص 254، و«معين الأحكام»، ص 244.

41) نقل هذا الخبر الأستاذ الدريني في كتابه عن التعسف ص 149 عن سنن أبي داود في باب القضاء، وعن «الأحكام السلطانية» لأبي يعلى الحنبلي ص 149، و«جامع العلوم والحكم» لابن رجب ص 269 وما بعدها، وقد أورد ابن رجب في كتابه المذكور طرقا متعددة في رواية هذه الحادثة بصيغ متقاربة.

42) ابن رجب «جامع العلوم والحكم»، ص 270.

43) في هذه القصة وحكم الرسول فيها ﷺ دلالات فقهية أخرى ذات بال، فهو يدل أيضا على جواز إزالة التداخل بين الأملاك المتداخلة، وإن لم تكن مشاعة، بناء على طلب المتضررين بتداخلها المعرقل.

44) الدريني – المرجع السابق – صفحة 150.

45) (نظرية التعسف في استعمال الحق في الفقه الإسلامي)، للأستاذ الشيخ عيسوي أحمد عيسوي – مجلة العلوم القانونية والاقتصادية – جامعة عيسى شمس – العدد الأول الخامسة صفحة 70، وما يليها.

46) ابن رشد «بداية المجتهد»، الجزء الثاني، صفحة 68.

47) «فتح القدير» الجزء الخامس ص 151، «أعلام الموقعين» الجزء الثالث ص 142، «بداية المجتهد» الجزء الثاني صفحة 68 وبتوريث المطلقة في مرض الموت إذا مات الزوج وهي في العدة، قال أبو حنيفة والنخعي والشعبي وسعيد بن المسيب وابن سيرين وعروة وربيعة بن عبد الرحمان وطاوس وابن شُبرمة والثوري وحمّاد بن أبي سليمان، وقال الإمام أحمد إنها تستحق الميراث ولو انقضت العدّة ما لم تتزوج قبل موته، وهو مروي عن أبي بكر رضي الله عنه. وقال الإمام مالك إنها تستحق الميراث ولو تزوجت غيره قبل الموت، وقال الإمام الشافعي لا تستحق الميراث أصلا ولو مات زوجها وهي في العدّة.

48) المنتقي على الموطأ الجزء السادس صفحة 47.

49) الدريني – نفس المرجع – صفحة 163-165.

50) «تاريخ الطبري»، الجزء السادس، ص 147.

51) سورة المائدة – الآية 5.

52) تعليل الأحكام للأستاذ الشيخ مصطفى شلبي ص 43. الدريني – نفس المرجع – صفحة 166-167.

53) «البدائع»، الجزء الثالث، صفحة 187-188.

فتح القدير الجزء الثالث ص 135.

54) رواه البخاري ومسلم.

55) «جامع العلوم والحكم»، ص 18

الدريني – نفس المرجع السابق – صفحة 205-206.

56) الدريني – نفس المرجع – صفحة 227 و228.

57) «جامع العلوم والحكم»، ص 223.

«تبصرة الحكام» لابن فرحون، الجزء الثاني، ص 368.

56) رواه البخاري ومسلم عن أبي هريرة.

59) «الموافقات» – الجزء الثاني – صفحة 348 وما بعدها.

اقتراحات
في المصطلح العِلْمى العربي

أحمد رمزي

إن شؤون العالم في أواخر هذا القرن العشرين ومطلع القرن القادم تتطور في اتجاهين اثنين متكاملين.

أولاً : ما اصطُلح على تسميته بالعوْلمة وما يرتبط بها من انتشار للمفاهيم الغالبة والنظريات والتطبيقات في المجالات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية – وهي في جلّها من الغرب، إلاّ أنها تخترق الحدود، وتدعو إلى تنافس غير متكافىء الأطراف، يغلب فيه القويّ الضعيف، وتكاد فيها الخصوصيات الثقافية للشعوب المستضعَفة أن تتقهقر نتيجة قانون اجتماعي تاريخي معروف.

ثانياً : تقدم وسائل الاتصال المختلفة السمعية البصرية وانتشارالشبكات الحاسوبية، لاسيما الأنترنيت الذي صارت فيه المعلومات تُلقَى فتصل إلى الناس في كلّ مكان في العالم.

إن من شأن هاتين الظاهرتين أن تؤدّيا إلى تغليب النمط الحضاري الذي تتوفّر له القوّة العلمية والتقنية والاقتصادية والسياسية. وبديهي، والحالة هذه،

أن اللّغة التي لها قوةُ التعبير والسبق في الإبداع والنشر، هي التي سيكون لها الشّيوع والسريان، وهي التي سيهرع إليها لتلقّي ما يستجدّ في المعارف، والإحاطة بآخر ما يظهر في العلوم والفنون والتقنيات. نقول هذا مستحضرين حال اللغة العربية وقُصورَنا في مجاراة هذا النظام العالميّ الجديد، لاسيما حين نحتاج إلى التعبير والتبليغ بالمصطلح العلْمي.

والحقيقة أن ما تشكوه اللّغة العربيّة هو الضعف في وضع المصطلحات المستحدثة في العلوم والتكنولوجيا، وانعدام الدقّة، والاختلاف في الاستعمال من قطر إلى آخر، رغم الجهود المشكورة التي بذلتها المجامع والمؤسّسات اللّغوية الأخرى كمكتب تنسيق التعريب في العالم العربي وبعض الأفراد من أعلام المترجمين.

إن لجنة اللّغة العربيّة التابعة لأكاديمية المملكة المغربية عكفت منذ مدّة على دراسة مشكل المصطلح العربي، وعقدت فيه ندوات طبعت وقائعها، ووصلت إلى الاقتناع بمجموعة من الأفكار المؤدّية إلى النهوض باللّغة العربيّة وتبويئها مكانتها الحضارية بين اللّغات العالميّة الأخرى :

أولاً : لا بدّ من الاقتناع العام، في المجامع والمؤسّسات العلمية الأخرى، ولدى ذوي القرار، بضرورة توحيد المصطلح العربي في كل البلدان العربية، في المؤسّسات التعليميّة ومراكز البحث العلْمي والمرافق العامّة. لاشكّ أن الأمر يحتاج إلى دراسات ومراجعات وتنازلات، لكن لا بدّ من العمل بالمصطلح المناسب الموحّد، لتمكين العلْميّين العرب من التعبير بلغتهم عن المعارف العلمية والتقنية، وتجنيبهم اللّجوء، حين يلتقون في الندوات العلميّة، إلى التخاطب بلغة أجنبية وسيطة. ولِمَ لا نقدر على إنجاز هذه الأمنية ونحن نرى لغات محصورة، كالبولندية والتشيكية والهولندية تلقّن العلوم كلّها بلغاتها الوطنية ولو بالمصطلحات المُغرقة في التخصّص ؟

ثانياً : لتحقيق توحيد المصطلح على نحو علمي وعمليّ سليم، ينبغي أن تتّفق المجامع على منهجية موحّدة تهتدى بها في وضع المصطلح، مع الحِرص على توزيع العمل بين المجامع، ممّا يتطلّب إنشاء هيئة دائمة لمتابعة هذه المنهجية وتطبيقها، تجنُّباً للاختلاف وضياع الجهود المكرّرة.

ثالثاً : وضع قاموس عربيّ لغويّ /علْميّ موحّد، يتضمّن الشرح الدقيق للمفردات، مدعماً بالصور التوضيحيّة السليمة، يختلف منهاجه عمّا اتُّبع إلى الآن في القواميس الرائجة التي كثيراً ما ينقل بعضها عن بعض، وتُشرح فيه المفردة بمرادفها الذي يحتاج هو نفسه إلى شرح. يجب أن يُختار المصطلح الذي يؤدّي معنىً مُعيّناً بوضوح ودقّة حتى لا يقع أيُّ لبس في ذهن القارىء أو السامع، أو كما قال محمد مرتضى الزَّبيدي في «تاج العروس»: «الاصطلاح اتفاق طائفة مخصوصة على أمر مخصوص». المهم أن يكون هذا القاموس العربيّ الموحّد المرجعَ السائد في البلدان العربيّة، وأن يشتمل على الكلمات العلمية والتقنية الشائعة، ويكون سهل المنال والتداول ليؤدّي رسالته ميدانياً، وبذلك يكون توحيد المصطلح واقعاً ملموساً.

رابعاً : وضع معجم لغويّ علميّ عربيّ / إنجليزيّ / فرنسيّ يستمدّ مادّته العربية من القاموس المذكور سلفاً، ويختار مقابلَ اللّفظ العربيّ ما يناسبه باللغتين الأخريَيْن. وهذا المعجم غايته إعانة المترجمين من عرب وغيرهم. وما أحوجنا إلى الترجمة من العربية وإليها، لأنها هي الكفيلة بإقامة التفاعل الذي نرجو أن يكون بين الثقافة العربية والثقافات الأخرى.

خامساً : إنشاء معهد للترجمة يسمّى «المعهد العالي العربي للترجمة»، غايته تكوين مترجمين أكفاء من اللّغة العربيّة وإليها. يُختار للدراسة فيه الطُّلاّب المتمكّنون من اللّغة العربيّة واللّغات العالميّة الشائعة، فيجري تدريبهم على تقنية الترجمة، لاسيما الترجمة العلمية التي تعتمد المصطلح العلمي. ولا

مناص هنا من أن يتقيّد المعهد بالمصطلح العلمي العربي الموحّد المشار إليه آنفاً، والمُثبت في المعجم العلمي الثلاثي. ونرى أن هذا المعهد، إذا توفّرت له سُبُل النجاح من أساتذة يتقنون الترجمة، ولهم فيها أعمال معروفة مشهورة، وشُعب للّغات، وبرامج يلتقي فيها اللّغويّون والعلميّون بتخصّصاتهم المختلفة، فإنه سيصبح في المستقبل مرصداً للمصطلح العلمي المستحدَث ورديفاً للجهات التي تعرّب المصطلح الجديد، ممّا يؤدّي إلى اختيار أنسب المفردات العلميّة وتوظيفها في الترجمة. ويُستحسن أن يقوم المعهد العالي العربي للترجمة بإصدار مجلة تعالج قضايا الترجمة من جهتها التطبيقية، وتقدّم نماذج يُسترشد بها، وقوائم للمصطلحات المتّفَق عليها بشروحها ومقابلها غير العربي. ونهاية المطاف في هذا الشأن أن تزدهر الترجمة العربية أسلوباً وتعبيراً ومصطلحاً لتكون سهلة التداول بين العلميّين العرب في لغتهم. وإذا بلغت الترجمة هذا المستوى فذاك هو التعريب.

سادساً : السعي إلى إدخال المصطلحات الموحَّدة في المقرّرات المدرسية والجامعية، إذ لا مستقبل للتوحيد إن لم تراجع الكُتب المدرسية وتُغنى بالمفردات العلمية التي سيتعلّمها الطفل وتَرسَخ في ذهنه ويفكّر بها طوال الدراسة وما بعدها. وهكذا سينشأ جيل من الشباب يستطيع في المستقبل أن يتعامل مع العلوم باللّغة الفصحى كما يفعل الإنجليزي والفرنسي والألماني.

هذا ونرى أن وسائل الاتصال الحديثة من شبكات حاسوبية ووكالات الأنباء التي تزوّد الصحف كل يوم بأخبار تحمل في ثناياها مصطلحات علمية جديدة، يمكن استعمالها إلى جانب القواميس والمعاجم المشار إليها، لترويج المصطلح الموحّد بسرعة ويُسر. فالصحافة العربيّة والتلفزة بـ «فضائياتها» تبثُّ الأخبار في كلّ مكان، ودورها أخطر من دور المدرسة، ولا بدّ أن يكون المصطلح من انتقاء المؤسّسات المتخصّصة، ثم يُنقل في الحين إلى الصحافة، بدَل أن يكون من إنشاء الصحافة، ويتّخذه الناس على علاّته بمرأى ومسمع المجامع اللّغوية.

تدعو هذه الظاهرة التي لمسناها أخيراً في كلمتَيِ الاستنساخ والنقّال أو الجوّال، – وهو «التليفون !» الذي نحمله في الحلّ والترحال، ونكاد أن نسمّيه التليفون المحمول، – إلى التفكير في ماهية الجهة التي يُسند إليها ترصّد المصطلحات العلمية الجديدة، لاقتراحها على الاتحاد واختيار ترجمتها اللائقة في الحين وبثّها عبر الشبكات الحاسوبية ووكالات الأنباء وإيوائها في موقع لها في الأنترنيت الذي أصبح فضاء مشتركاً للباحثين والطّلاّب والمترجمين والصحفيّين وغيرهم.

لا ريب أن وسائل الاتصال الحديثة ستخدم المصطلح العربي والثقافة العربية عامّة، وهي ظاهرة حضارية يستعملها الغرب بكثرة، ولا يليق بنا أن نكون في استعمالها متخلّفين، بل يلزمنا الواقع بمراجعة مناهجنا التربوية والتعليمية، مستعملين الحاسوب العربيّ ابتداء من المدرسة، والمصطلح العربيّ العلميّ ابتداء من المدرسة كذلك، وأن نسعى في هذا المستوى التعليمي إلى تقوية الرصيد اللغويّ والعلْميّ لدى الطفل، لأن ما يكتنزه الطفل من المعارف في السن المبكّرة سيظلّ زادَه المعرفيّ الأساس طوال حياته.

إننا نخاف على العربيّة من عجزنا عن مواكبة المفاهيم والمصطلحات المحدَثة التي يشيعها النظام العالمي الجديد بوسائل الاتّصال السريعة التي نرى تطوّرها كل يوم. وإذا لم ينهض المسؤولون من أبناء اللّغة العربيّة إلى وضع خطّة تتّسم بالمنهجيّة والواقعيّة والتعاون، فإن الثقافة العربيّة، وبخاصّة المعرفة العلميّة المعبّر عنها باللّسان العربي، ستصير إلى الانزواء، وسيبقى أبناؤها في موقع التبعيّة.

إن قضيّة إغناء اللغة قضية حضارية تفوق الخلافات السياسية والاعتبارات الذاتية، ولا بدّ من التفكير في هذا الأمر بجدّ وحزم، وأن نستفيد من توصيات الندوات والمؤتمرات السابقة – وما أكثرها – داعين إلى تنفيد ما تقرّر، وتوظيفه

في مجالات الحياة اليومية، ليبقى للغة الضاد حضورها الحضاري بين اللّغات الأخرى، ولأنها تُعدُّ من المكونات الأساسيّة للهُوية، وهي الجسر الممتدّ من الماضي إلى الحاضر، وينبغي أن نضمن لها الامتداد إلى المستقبل. ثم إن رصيد اللغة العربية هو أن عمرها الآن يتعدّى أربعة عشر قرناً، فهي اللغة القديمة الوحيدة التي لا تزال حية.

اللا منتهي بين الحقيقة والمعرفة

إدريس خليل

عند مناقشة الحديث الذي ألقيته قبل شهر رمضان المنصرم وبالإشارة إلى اللا منتهي، تساءل الزميل الأستاذ محمد شفيق : «هل يمكن للعقل البشري، وهو محدود، أن يدرك اللا محدود». والتساؤل كما فهمته يبدو لي في محله، لأن مفهوم اللامنتهي يعد من أصعب المفاهيم العلمية إدراكا وأبهمها، يحير العقل، ويتحدى الخيال ويضع مخيلة الإنسان أمام امتحان عسير. ولا أدل على ذلك من المضاعفات الكثيرة والمفارقات الغريبة التي آلت إليها دراسة اللامنتهي في أواخل القرن التاسع عشر مما أحدث الشك في متانة العلوم الرياضية وصحة معطياتها وفي ما يميزها عن غيرها من دقة وصرامة. لقد كانت تلك المضاعفات والمفارقات خلال ربع قرن من الزمن محط مناقشات صاخبة بين العلماء والمناطقة أدت ببعضهم إلى الحيرة والارتياب في سلامة المنطق وخشية ظهور تناقض في العلوم الرياضية. تعرف هذه الأزمة في تاريخ العلوم بأزمة الأسس والتي أعقبت أو تزامنت مع أزمتين أخريين، أزمة أسس الهندسة الأوقليدية وأزمة فيزياء الجزئيات المادية الدقيقة.

سأتناول مفهوم اللامنتهي من الوجهة الرياضية القابلة للتبسيط، دون الخوض في التفاصيل التقنية الدقيقة، لاستخلاص النتائج المنطقية التي تمخضت عنها دراسة المفهوم والتي قد تساعدنا على الوقوف عند التساؤل الذي انطلقنا منه.

من الواضح أن مفهوم اللامنتهي يتمثل لنا من وجوه مختلفة : فهناك اللامنتهي كبرا، واللامنتهي صغرا، واللامنتهي الزمني الأزلي، وهناك اللامنتهي من صنف آخر يقيس غنى عالم المعرفة وغزارته.

ولعل التأمل في أبعاد الزمان والمكان وفي تركيب الجزئيات المادية لأقرب وسيلة تؤدي إلى الوعي بعمق اللامنتهي وصعوبة تصوره بدقة ووضوح.

ذلك أنه عندما نتأمل الزمان ووحداته المختلفة التي نقيس بها مسافات عمر الإنسان والمخلوقات الحية والجامدة، وطول العصور التاريخية والحقب الجيولوجية والمراحل التي مرت منها نشأة الأرض والسماوات العلى والاجرام السماوية، عندما نمعن النظر في مختلف أجزاء تلك الوحدات الممتدة من الثواني إلى الساعات والأيام والشهور ومن الشهور إلى الأعوام والقرون، ومن القرون إلى الملايين والملايير من السنين، نتصور إذاك عمق اللامنتهي كبرا، حيث تعد أمامه ملايير السنين بمثابة لمحة عين أو أقل من ذلك بكثير.

عندما نتأمل الكون وأبعاده ونعلم أن الشمس رغم كبرها نسبيا ليست سوى نقطة صغيرة ضمن العدد العديد من النجوم والكواكب التي تحويها مجرتنا، وأن هذه المجرة ليست إلا واحدة من ملايير المجرات والأجرام السماوية تعد بالآلاف والملايين بل الملايير من السنين الضوئية، وعندما نعلم أن الثانية الضوئية الواحدة تقدر بثلاثمائة ألف كلمتر، ندرك ولو بصورة تقريبية عمق اللامنتهي كبرا.

وهناك لا منتهي آخر لا تستطيع حواسنا المجردة أن تقربنا منه أبدا، ألا وهو اللامنتهي صغرا. لقد أبدع في تصويره العالم الفرنسي (بليز باسكال) بما يوافق المعرفة العلمية المعاصرة، حيث إن كل جزئية مادية لا يبلغ حجمها عشر معشار ملمتر مكعب، إنما تشكل صورة مصغرة عن الكون الفسيح بنجومها وكواكبها تقاس أحجامها بمقادير خيالية في الصغر.

وهناك أخيرا لا منتهي من صنف آخر يقيس غنى عالم المعرفة وغزارته، تومي به إلى إدراكنا الآية قبل الأخيرة من صورة الكهف : «قُلْ لَوْ كَانَ البَحْرُ مِدَاداً لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ البَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَداً» (صورة الكهف، الآية 109).

لو توقفنا قليلا عند اللامنتهي كبرا واللامنتهى صغرا وأمعنا النظر في ماهيتهما لتاه بنا الفكر إلى حدود اللامعقول. فالأول يفوق كل المقاييس الممكنة ولا يترك أمامه أية قيمة عددية مهما كبرت، فهو يضم كل شيء ويهيمن عليه، وخارجه لا يوجد شيء. وأما الثاني، فإنه يصغر كل المقاييس ويتركها أمامه، وخارجه لا يوجد شيء، بحيث يظهر العدم كنقيض اللامنتهي. لقد تأمل الفلاسفة هذه الأمور لا سيما فلاسفة أوربا الذين انتحوا المدرسة الوجودية وقبلهم بكثير مختلف المذاهب الصوفية، وكتبوا فيها بما لا يستطيع المتحدث الخوض فيه.

بعد هذه الاعتبارات المتفرقة لابد لنا من الانتقال بمفهوم اللامنتهي من مجال الايحاءات إلى مجاله الطبيعي، مجال العلوم الرياضية، بذكر مراحل بلورته عند العلماء، وذلك باختصار شديد تجنبا للتعقيدات التقنية.

كان مفهوم اللامنتهي مستعملا في العلوم الرياضية منذ قديم الزمان، ولكنه كان يعتبر تارة بمثابة صيرورة، كما يقول الفلاسفة، صيرورة متغير قابل للارتفاع والزيادة وتجاوز كل الحدود الممكنة وتارة أخرى كمصطلح يشير إلى حد رمزي لا يمكن لأية قيمة أن تبلغه مهما كبرت وذنت منه.

في الربع الأخير من القرن التاسع عشر جاء العالم (جورگ كانتور)[1] بتصور مغاير للنظرة التي كانت عند العلماء عن اللامنتهي، فانتقل بالمفهوم من حال الوجود بالقوة إلى حال الوجود الحقيقي الآني. ولفهم ذلك، أنطلق من المقارنة بين مجموعتين اثنتين : مجموعة الأعداد الصحيحة : 0، 1 ، 2 ،.... الخ.، ومجموعة الأعداد الحقيقية، وتتضمن الأعداد الصحيحة والأعداد الكسرية وكذا الأعداد بلا وحدة كالعدد الذي يستعمل لقياس طول الدائرة. مجموعة الأعداد الصحيحة غير متناهية، بمعنى أن عدد عناصرها غير محدود، وكذلك الأمر بالنسبة لمجموعة الأعداد الحقيقية. إلا أن هذه الأخيرة تضم الأولى، مما يوحي بوجود لامتناهيين اثنين. هل هما مختلفان أم هما شيء واحد ؟ الحس السليم يدلنا على أنهما مختلفان، وذلك ما اثبته العالم كانتور، والسر في ذلك أن مجموعة الأعداد الحقيقية غير قابلة للعد والإحصاء، خلافا لمجموعة الأعداد الصحيحة، الشيء الذي تشير إليه أسطورة زينون اليوناني (القرن الرابع – الخامس قبل الميلاد) المتعلقة بالسباق الخيالي بين الأرنب والسلحفاة. أشار العالم كانتور إلى هذين اللامنتهيين بأول حرف عبري ألف، فصار العدد الأصغر يسمى «ألف صفر، والأكبر : ألف واحد. عندئذ يتبادر إلى الذهن السؤال عما إذا كان هناك عدد لانهائي آخر يأتي بعد ألف واحد من حيث الكبر ؟ بيّن العالم كانتور أن هناك عددا لامنتهي ثالث يأتي بعد ألف واحد، وهو ألف اثنان، ثم ألف ثلاثة فألف أربعة، وهكذا إلى ما لا نهاية، فتتكون سلسلة من الأعداد لا متناهية تعرف باسم الأعداد عبر نهائية.

عند دراسة هذه السلسلة من الوجهة الرياضية ظهرت مفارقات عجيبة لا يسع المجال لتفصيلها، كوجود الشيء وعدم وجوده، واشتمال الجزء على الكل وغيرهما من المفارقات التي تتناقض وأبسط قواعد المنطق الثابتة كقاعدة الثالث المرفوع.

خلال ما لا يقل عن نصف قرن، قام علماء الرياضيات والمناطقة بمجهودات جبارة لرفع تلك المفارقات وتفادي حدوث مثلها وذلك بإعادة النظر في أسس

المنطق الرياضي، حيث أصبحت نظرية المجموعات وعلم الأعداد والهندسة تتوفر على لغة منطقية واضحة صارمة للاستدلال ومسلمات أولية معقولة وبديهية، وذلك منذ الثلاثينيات من القرن العشرين. ورغم وضوح تلك الأسس ودقتها بقيت إلى يومنا هذا ثلاث قضايا عالقة وهي :

1) هل يمكن البث في افتراضين اثنين. الأول ينطلق من السؤال : هل يوجد بين ألف صفر وألف واحد عدد لامتناهي آخر ؟ الافتراض هو أنه لا يوجد عدد بينهما، وقد جزم به العالم كانتور ولم يستطع إثباته رغم محاولاته الكثيرة. وأما الافتراض الثاني فهو ما يعرف بافتراض الاختيار في علم المنطق.

2) هل علم الأعداد علم جازم أو غير جازم، بمعنى هل يمكن البث في صحة كل قضية من هذا العلم أو دحضها انطلاقا من الأسس المنطقية التي يعتمدها ؟

3) هل الأسس المنطقية المذكورة أسس متماسكة أو غير متماسكة، بمعنى هل يمكن أن يحدث تناقض في علم الأعداد خلال تطوره أو لا يمكن ؟

الأجوبة على هذه القضايا الثلاث جاءت غير مريحة بل مخيبة للأمل حيث بين العالم النمساوي[2] (كرت گوديل) أنه لا يمكن البت فيها تماما. بعبارة أوضح، برهن العالم گوديل على ما يلي :

1) لا يمكن بيان صحة افتراض كانتور كما لا يمكن بيان عدم صحته انطلاقا من الأسس المنطقية لعلم الحساب. والأمر كذلك بخصوص افتراض الاختيار.

2) لا يوجد اجراء منطقي للبرهنة على عدم إمكانية حدوث تناقض في علم الأعداد.

3) إذا كانت أسس علم الأعداد المنطقية غير متناقضة فإنه لا يمكن البرهنة على صحة كل قضية أو دحضها.

أكثر من ذلك، لقد بيّن العالم گوديل أنه لا يمكن وضع نسق منطقي جازم ومتناسق لأي علم من العلوم التي تتضمن علم الأعداد كجزء منه. أمام هذه الأجوبة شبه السلبية، ما كان لأحد كبار علماء علم الأعداد (العالم أندري ڤيل) إلا أن يصرح : «أن الله موجود لأن العلوم الرياضية متناسقة على كل حال، وأن الجن موجود حيث إنه يستحيل اثبات ذلك التناسق».

مما سلف نستنتج ثلاثة استنتاجات :

1) إن القول باستحالة البت في صحة كل قضية أو دحضها إنما يدل على قصور المنطق العقلي، لأن الشيء إما أن يكون أو لا يكون وليس بين هذين الاحتمالين احتمال ثالث كما هو معلوم من قاعدة الثالث المرفوع المقرر في علم المنطق.

2) إن علم الأعداد، وبالتالي إن عالم المعرفة عالم غير محدود ويتضمن حقائق لا يمكن البت في صحتها لأن الوسائل العقلية غير جازمة مهما تطورت وتقدمت.

3) إذا كان بالامكان إدراك اللامنتهي العددي ولو من باب الاصطلاح والإيحاء أو بواسطة المنطق، فإنه يستحيل إدراك غزارة عالم المعرفة اللامحدودة باعتماد الوسائل العقلية المنطقية.

الهوامش

1) عالم روسي (1845-1918) كان أول عالم تناول مفهوم اللامنتهي بالدرس والتحليل العميق، فأسس علم اللامنتهي ونظرية المجموعات. لم يدرك علماء عصره قيمة أعماله وعبقريته الفذة. كان كثير الانهيار العصبي. قضى آخر حياته في مستشفى المجانين.

2) ولد العالم گوديل سنة 1908. أسهم في تطور اللامنتهي وعلوم المنطق باسهامات عظيمة قبل بلوغه سن الثلاثين. كان مصابا بوسواس الموت فكاد يموت جوعا لامتناعه عن الأكل متوهما انه كان معرضا للتسمم.

المدارس العلمية العتيقة
وخصائصها بسوس

الحسين وكاگ

إن الحديث عن المدارس العلمية العتيقة وخصائصها وعطائها وصمودها، هو الحديث عن معاقل الفكر المغربي الذي صان وحدة المغرب وعقيدته وهويته وتراثه عبر القرون. دعاني القدر إلى تناوله معرفا بها أمام عدد من المستجدات في الساحة وعلى رأسها ورقة عمل المشروع المجتمعي التي أعدها العضو الزميل، الأستاذ محمد الكتاني الذي حركه ضميره الحي، وقادته أصالته الناصعة ودعاه إيمانه القوي، إلى البحث عما يجب تطبيقه في الساحة المغربية من تغيير اجتماعي مطلوب، حتى يواصل المغرب مسيرته في إطاره الإسلامي المعروف والمألوف.

وان من الهدي الرباني ان سطع نور تلك الورقة الوهاج من قلب زميلنا الطبيب النطاسي الدكتور السيد أحمد رمزي الذي ترجمها بمدلول اللغة(1) ومضامينه وفصل الكلام حول انطلاقاتها، والمعوقات التي عوقت مسيرتها حتى أصبح المجتمع المغربي اليوم ينفلت من هويته، وتنبعث منه نفسه معوقات أخرى تعتم طريقه، وتجعله يهيم في متاهات أخرى تلهيه عن اللحاق بالأمم التي سبقته في ميادين الحياة.

وقد واكب هذه الحركات المباركة التي تقوم بها لجنة القيم الروحية والفكرية في أكاديمية المملكة المغربية صدور الظهير الشريف رقم 10209 المكرم للتعليم العتيق، والمنشور في الجريدة الرسمية عدد 4977 والمؤرخ ب 28 دي القعدة 1422 هـ الموافق 11 يبراير 2002 م، هذا الظهير الذي سيحقق مدلوله كل التساؤلات التي طرحها مفهوم المشروع المجتمعي المذكور، ويؤكد الهدف الذي وضحته ورقة اللغة السابقة وينعش مؤسساتها في التعليم العتيق المتجلي في جامع القرويين والمدارس العتيقة والزوايا العلمية والمساجد الجامعة والكتاتيب القرآنية وغيرها من المؤسسات التي جعلت المغرب موطن العلم والإيمان، ومنطلق المثل العليا في الحياة منذ القديم.

وإذا قلت منذ القديم، فلأن الحركة الإيمانية الأولى بالمغرب كانت كما يقول[2] المؤرخون من بركات المصامدة[3] أو الركراكة المغاربة الموفقين إلى تنظيم زيارة للمدينة المنورة، بعدما تيقنوا أن ما يوصون به من طرف آبائهم الحواريين قد تحقق وأن هناك نبيا قد بعث، وأن حبهم الفطري لهذا الخبر الجديد، وتقديرهم التلقائي لما يسمعون جعلهم يغامرون إلى اكتشافه والقيام بعملية الاتصال بالنبي المبعوث الذي انتشر نبؤه في الآفاق. وقد ترجم هذا الحب المصامدي الفطري ما ورد في ورقة اللغة حين قالت : «دخل الإسلام المغرب، ودخلت معه اللغة العربية وكغيره من البلدان الأخرى تعلم المغاربة وأكثر هم أمازيغ – اللغة العربية بفضل تلاوة القرآن».

تم تحدثت وذكرت مراكز الإشعاع العلمي في فاس وجامع القرويين ثم في مراكش وجامع ابن يوسف والمدارس العتيقة المنتشرة في بوادي المغرب وكان لعهد الزوايا دور كبير كالزاوية الدلائية وغيرها من الزوايا العلمية التي نشرت العلم وأذكت روح الجهاد ضد الدخلاء.

وإن كل ما عبرت عنه ورقة اللغة من حيوية المغاربة وأصالتهم وهويتهم وتشبثهم باللغة العربية وعلومها وأخلاقها، زكته مظاهر الرغبة العامة في إجراء

تغييرات اجتماعية وملحة في عهد مولانا محمد السادس نصره الله وعلى رأسها القانون رقم 319 الصادر لتجديد وتنشيط التعليم العتيق في المغرب كله، هذا التعليم الذي جرب عبر العصور وزود المغرب بوسائل مكنته من تأسيس إمبراطورية شامخة العرنين.

وإن دل هذا على شيء فإنما يدل على أن المغرب المجيد أصله والعتيق مجده والعظيم تاريخه، والشريف نظامه، والمبارك شعبه، سيبقى كما أراده ربه مستظلا بظلال دعوة نبيه الذي قال فيه : «لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق لا يضرهم من خاذلم حتى يأتي أمر الله[4]».

لأن الورقتين المقدمتين لأكاديمية المملكة المغربية كانتا خير مترجم لمدلول ما تحدث عنه المغفور له مؤسس هذه الأكاديمية مولانا الحسن الثاني رحمه الله حين قال «المغرب معرض لخطر واحد، هو أن تمسخ شخصيته، المغرب لا يخشى الفقر لأن الله سبحانه أعطاه الخيرات، والمغرب لا يخشى السيطرة، لأن الله خلق فينا والحمد لله روح الكفاح وروح الدفاع، وعدم الرضا بأي سيطرة كيفما كانت، ولكني أخشى المسخ لشخصية المغرب أكثر من كل شي، وشخصية المغرب أمانة في عنق كل واحد منا، ولكنها أمانة لا يجوز تضييعها أبدا»[5].

ولأن الورقتين كانتا خير معبر عما تحدث عنه العلامة المرحوم شيخنا سيدي محمد المختار السوسي في مقدمة كتابه المعسول[6] تحت عنوان : «بين الأمس والغد»، وهو يستغرب التحول المباغت، والواقع في المغرب بعد الاستقلال حين قال :

«أمس كان الدين ومثُله العليا والتخلق به والتحاكم إليه والحرص على علومه واحترام حملته هو المعروف المجمع عليه، لا يختلف فيه اثنان، لأن ذلك

راسخ في النفوس، وتواترت عليه القرون، منذ عرف المغرب الإسلام إلى أن أدركنا نحن ذلك في أوائل الرابع عشر».

وبعدما تحدث عن المفارقات السائدة بين الأمس واليوم، أضاف قائلا :

وأعظم ما نهتم له شيئان : أحدهما التفريط في المثل العليا التي لا ترسخ في الشعوب إلا بعد جهود قرون، ومتى اجتثت من أي شعب بمثل هذه الاندفاعات العمياء فإن أبناء ذلك الشعب، سرعان ما ينحرفون عن الصراط المستقيم في الحياة.

وثانيهما : التفريط في اللغة العربية وآدابها التي هي شعار المغرب، وكنزه الموروث المحافظ عليه كلغة رسمية، حتى يوم عممت تركيا لغتها في جميع أنحاء بلاد العرب منذ أوائل القرن العاشر الهجري، وليت شعري – يقول المؤلف رحمه الله – لماذا كنا نحرص على الاستقلال إن لم تكن أهدافنا المحافظة على مثلنا العليا المجموعة في أسس ديننا الحنيف، والمحافظة على هذه اللغة التي استمات المغاربة كلهم عربهم وبربرهم في جعلها هي اللغة الوحيدة في البلاد.

ثم قال رحمه الله : ومعلوم ما للمغراويين والمرابطين والموحدين والمرينيين من تمجيد هذه اللغة، وهي دولة بربرية صميمة، وذلك هو موضوع العجب، وأما أن يحافظ الأدارسة والسعديون والعلويون عليها، فإن ذلك أمر طبيعي، لأن الجالسين منهم على العرش عرب أقحاح، هكذا أصبحنا – يقول المؤلف – رحمه الله – نرى كثيرا من تراثنا يضمحل بكل سرعة، ثم لا يطمع أن يتراجع الأخلاف إلا بعد زمان نطلب الله أن لا يطول، وحول هذا التحول المباغت في المغرب تذاكرت يوما مع شيخنا المرحوم الأستاذ علال الفاسي في بعض لقاءاتي العلمية مع سيادته فقال : «إن المغرب اليوم في حاجة إلى مدارس إسلامية لنشر الوعي الديني بين المواطنين مثل المدارس الحرة التي أسسناها

لنشر الوعي الوطني بينهم، وإذا لم تؤسس في أقرب وقت ممكن، فسيصبح بلدا بلا هوية».

وإذا أمعنا النظر في هذه التحذيرات، وأقبلنا على محاور ورقة اللغة في المغرب الموضحة للمشروع المجتمعي المحرك للقلوب، فسند اللغة العربية معتبرة في الصدارة أمام كل تغيير، لطاقاتها الدينية والخلقية، واعتزاز المغاربة بها إلى حد التنافس مع المشارقة، والتلاقح مع روادها بالأندلس بفضل مراكز الإشعاع العلمي السائدة في مجموع أنحاء المغرب، ابتداء من جامع القرويين بفاس، والمنتشرة بالجنوب انطلاقا من مدرسة أبي محمد[7] وگاگ في زاوية أگلو، وجامع ابن يوسف بمراكش ثم سادت بالشمال في شكل الكتاتيب القرآنية والمدارس الزوايا العلمية، المزدهرة أحيانا، والمسايرة للظروف أحيانا أخرى، حتى لا تخمد جذوتها، ويذبل نشاطها المنصب أساسا على نشر العلم والدين، وعلى بناء وحدة المغاربة المنبعثة من بيعتهم لأمير المومنين، على المعنى المأخوذ من توحيدهم لرب العالمين.

ويتجلى هذا الإقبال وهذا الاعتزاز مما أنشأوه من آلاف الكتاتيب القرآنية، والمآت من المدارس العلمية التي توصف اليوم بالعتيقة، والتي هي امتداد للعلم الإسلامي المعروف بالمدينة المنورة، وعواصم المسلمين الأولى القائمة بتنفيذ أمر الله بنشر العلوم والعرفان والداعية إلى الالتزام بمعاني الإيمان وأخلاق القرآن.

وقد كان لقبائل سوس البربرية، فضل السبق إلى تنوير الساحات اقتداء بالمدرسة الأولى بضواحي تزنيت، القائمة بواجبها منذ القرن الخامس الهجري، والداعية إلى حسن استعمال العلم في تحريك النفوس، وإيقاظ الهمم لمواصلة العمل نحو تركيز الأمة الوسط في المغرب على الشكل الذي طبقه الرسولﷺ في المدينة المنورة وحافظ عليه صحبه وتابعوه في أقطار المسلمين.

وبعد هذا تنافست القبائل السوسية في بناء المدارس العتيقة عبر العصور تعميما لما قامت به مدرسة أبي محمد وگاگ من تفهيم تعاليم الدين الإسلامي الذي هو الدين عند الله، وقد ساعدها على ذلك ما أكرمها الله به من علماء منفتحين غير منغلقين مثل مؤسسها وتلميذه عبد الله بن ياسين، الباذلين جهودهما لإحياء الموات وتنوير الساحات، حتى انبعثت من توجيههما تلك الدولة اللمتونية التي اعتنت بالبادية اعتناء تاما، فأقامت لسكانها دعائم الدين وأسست لهم مراكزه، وحملتهم على إعلاء شعائر الإسلام.

ولحسن مقاصد رجالاتها، تبعهم في ذلك الموحدون الذين ازدان عصرهم بكثرة المدارس، وازدهار العلوم في سوس عامة، وفي حاحة خاصة، حسبما يذكره كل من العبدري[8] في رحلته، وابن قنفذ القسنطيني في كتابه من أن حاحة كانت تزخر بالعلماء أمثال أولاده وإخوانه الذين استجاز لهم في رحلته سنة 688 هـ وأمثال البوزكريين وغيرهم من الذين يحملون راية التصوف بيد، وراية العلم باليد الأخرى في مواكب تنوير القلوب والدروب.

وقد استمر تأسيس المدارس العتيقة من القرن السابع فالثامن إلى الآن، لأن الجزوليين دائما سباقون في كل عصر إلى الغايات، ولن يفسحوا المجال أمام حاحة لتتقدم وحدها في الميدان، وفي القرن التاسع، اشتهر الحامديون والكراميون بالعلوم، والكراميون هؤلاء من حفدة ابن عربي المعافري، وكانوا ممن انفلتوا من الأندلس مع حفدة ابن رشد الذين لا يزالون بقبيلة «أداكاكمار» ومع المنفلتين الآخرين الذين يسمون «آيت اغرابو» أي الذين ركبوا الزورق في بعض سواحل الأندلس، فنجوا به إلى سواحل المغرب، فسكنوا بجباله إلى الآن، باذلين جهودهم في خدمة العلم والدين[9].

وفي القرن العاشر ظهرت جماعة عالمة أخرى مثل سيدي الحسن التملي تلميذ ابن غازي وسيدي محمد بن إبراهيم التمنارتي الذي كانت مدرسته تشد

إليها الرحال وتخرج منها العشرات من الأفذاذ الذين انضموا إلى إخوانهم في الجبال من التمليين والهوزاليين والإيسيين وغيرهم ممن نشروا العلم والعرفان في العهد السعدي المزدهر ازدهارا كبيرا في العلوم والمعارف.

أما القرن الحادي عشر فقد حافظ على العهد العلمي فيه كل من سيدي عبد الله ابن يعقوب السملالي وأولاده، والأزاريفيين والرسموكيين والصوابيين وأمثالهم من الذين أشاد بهم إمام زمانه السيد الحسن اليوسي الذي استفاد الكثير من شيخه عبد الغزيز الرسموكي الغريق في وادي الغاس، ومن علماء جزولة المجتمعين لدى أحفاد الشيخ الكبير سيدي أحمد بن موسى في إيليغ عاصمتهم إذ ذاك.

ثم لما جاء الشيخ ابن ناصر في النصف الأخير من القرن الحادي عشر، وقد طار صيته بتعليم العلوم، ويده ممدودة بالإعانة لكل غريب، وانقطع إلى القراءة، وانثال إليه طلبة «جزولة» فرجع منهم فحول هم الذين أقاموا أسواق العلم الحافلة في القرن الثاني عشر، ونشر العلم كان من ماهيات الطريقة الناصرية، فبه حقا انتشرت هذه المدارس في القرن الثاني عشر والثالث عشر حتى تنافست القبائل في بنائها، بحيث قل أن تجد الآن قبيلة إلا وفيها مدرسة أو مدرستان أو أكثر، وإذا كانت القبيلة كبيرة، بنى كل فخد مدرسته على حدة، كالبعقليين، والمجاطيين والرسموكيين.

ويجب أن يعرف أن ازدهار العلم والدين في سوس في هذه القرون الثلاثة إنما يرجع إلى الشيخ ابن ناصر رحمه الله بواسطة تلاميذه، وهذه مدرسة الإمام «الحضيكي» في أفيلال، ما قامت إلا تحت ظلال الطريقة الناصرية وكذلك مدرسة العباسيين ومدرسة الصوابي، والمدرسة الجشتيمية، ومدرسة الأسغركيسيين، وكلها مدارس مهمة لها دور كبير في نشر العلوم والعرفان وفي تنوير القلوب بالدين والإيمان[10].

وأما المدرسة التمكيدشية المؤسسة في القرن الثالث عشر، فحالها أشهر من نار على علم، فقد امتد بسببها خير كثير، بواسطة الوعاظ في الأسواق الذين يعلمون العامة أصول الدين، والعقائد الصحيحة حتى لقد أصبحت أسواق جبال جزولة وأزغار في زمان ببركة التمكديشتيين، كأنها مدارس، ووعاظها هم الذين ينتقلون من سوق إلى سوق، وليس لهم شغل إلا هذا التعليم المذكور، كأنهم سفراء الدين والرسل الذين يعرضون الحكم على كل وارد وصادر، مع قناعتهم بما تيسر مما يعين به من حضر، ومن أولئك الوعاظ سيدي إبراهيم الساموكني الذي كان في الفقهيات لايجارى، وسيدي محمد التمليلني الذي وعظه يفلق الصخور الصم.

ثم تفرعت عن المدارس الجشتيمية والتمكيدشتية، وكلاهما ناصرية المشرب مدارس كثيرة، مثل محمد بن ابراهيم التمنارتي الذي كان شيخ جماعة كثيرة من العلماء، ومثل محمد بن عبد الله مؤسس المدرسة الإلغية الذي تخرج من الجشتيمية، وكذلك تخرج منها الحاج الحسين الأفراني، والحاج ياسين، والحسن بن الطيفور، وناهيك دينا وجلالة بآخر الجشتيميين الحاج أحمد الورع السني الكبير.

وتخرج كذلك من المدرسة التمكيدشتية الأدوزيون الذين أخذ عنهم مسعود المعذري، وعلماء أساكا بإفران، وتخرج منها أيضا سعيد الشريف صاحب مدرسة إدو محمد الطائر الصيت، والحسن التملي صاحب مدرسة إرزان، ومحمد المزوضي الشهيرة مدرسته إزاء ضريح أحمد بن علي بوتيزوا في حوز مراكش وبهذا تخرج كل العلماء السباعيين أصحاب المدارس هناك، وتخرج من المدرسة التيمكيدشتية أيضا الحسين نيت بهى المتوكي صاحب مدرسة تلمست العاملة في جبال متوكة إلى الآن[11].

كيف تؤسس المدارس العتيقة وتنظم شؤونها

تؤسس المدارس العتيقة، وتنظم شؤونها من طرف القبائل الراغبة والمتنافسة في تأسيسها وتنظيمها، فكل قبيلة تبني مدرستها على الشكل الذي تريد، وغالبا ما تكون في ساحة مستديرة، وتبني فيها بيوت الطلبة والمسجد والمتوضأ ومسخن الماء وقاعة الدروس، إلى جانب مسكن أستاذها ومسكن الطاهية التي تطبخ للطلبة مؤونتهم، والهري الكبير لخزن شعير المدرسة.

والقبيلة المؤسسة هي التي تتولى تنظيم شؤونها، وتقوم بشرط فقيهها وتؤدي له واجباته مسانهة، كما تقوم بتموين الطلبة من ثلث أعشارها التي تجمعها لذلك، وتعد لهم يوميا غداء وعشاء وهجوريا(12) كما تنظم للأستاذ تموينه على الشكل الذي يحبه ويرتضيه، إما من هري المدرسة، أو يرتب ذلك على القبيلة بنظام وانتظام !

وغالبا ما تعين مقدما يتولى ذلك نيابة عنها، أو تسند الأمر كله لفقيه المدرسة الذي يكون له القول الفصل في كل ما يعود على المدرسة بالفائدة ويحقق للطلبة السند المطلوب ويجعلها تحيي الهمم وتربي السكان، وقد تكون للمدرسة أحباس وحقول وأملاك، إما من الشراء بما يفضل عن المؤن في الهري، وإما من الهبات والصدقات التي ترصد للضعفاء وغرباء الطلبة والزوار.

أما شرط الفقيه فإنه على القبيلة بحيث تدفع له حظا معلوما لكل كانون سنويا، من الشعير والذرة، والزيت والسمن والتمر وغير ذلك مما يجمعه الطلبة أو تجمعه القبيلة نفسها على الكيفية المتفق عليها بين الطرفين.

وإذا كان للفقيه بغلة، فإن مؤونتها مكفية من هري المدرسة(13).

وهذا هو الغالب في التأسيس والتنظيم في مدارس سوس، ويحدث أن يقوم بعض العلماء بتأسيس مدرسة وحده، ويتحمل مختلف الواجبات ولكن الحمل في

الأخير يثقل عليه، فيرجع إلى القبيلة لتساعده وتعينه حتى يسهل عليه الأمر كما يقول الشاعر :

إذا الحمل الثقيل تناولته   أكف القوم هاب على الرقاب

وقد وقع هذا قديما في مدارس ثلاث : مدرسة «تاكوشت» ومدرسة «إلغ» ومدرسة «زاوية تيمكيدشت» وحديثا في مدرسة «إمي نوداي» بدائرة «إغرم» بعمالة تارودانت، ومازال صديقنا : السيد الطيب المنذري، يقوم بواجبات مدرسته كلها لحد الآن بحيث يدفع كما قال لي مصروفا شهريا يفوق عشرين مليون سنتيما لوجه الله، وقد زرته في مدرسته، وأطلعني على النظام العجيب الذي يطبقه ليلا ونهارا هناك من حيث التربية والتنظيم والتموين والتوجيه العام لطلبتها البالغ عددهم ستمائة طالب.

وقد فرض هذا على القبائل في سوس ما تتعرض له من الجفاف القاسي في بعض السنوات العجاف، أما حوز مراكش المعروف قديما بالخصب فمدارسه تؤسس وتنظم من علمائها الذين تجتمع عليهم القبائل وتخدمهم وتطيعهم وتحترمهم على الشكل الذي اعتادته أم مدارسها بقبيلة «مزوضة» التي أسسها العلامة سيدي محمد الأكنيضيفي المتخرج بدوره من مدرسة تيمكيدشت، والذي كان السبب الأكبر في إنشاء خمسين مدرسة علمية بقبائل الحوز بتشجيع من الملك سيدي محمد بن عبد الرحمن العلوي رحمه الله.

هكذا تنظم شؤون المدارس بسوس، ويطبق هذا التنظيم نفسه في المساجد الصغرى في القرى، والتي تعتبر روافد لها في التعليم غير أنها تختص بسكان القرية يتعلم فيها أولادهم لا غير، أما المدارس فهي مشتركة بين أهل القبيلة، ومفتوحة الأبواب لكل الواردين والراغبين من السكان في تنوير عقولهم وتكوينهم الإسلامي العملي الصحيح(14).

ويقوم بإمامة الصلوات الخمس في بعض المدارس معلمو القرآن في الكتاتيب، وهو يشترط لذلك كما يشترط الفقيه للدروس والإشراف العام، والمعتاد أن تجتمع القبيلة، عندما تريد أن تشترطهما في يوم معين من السنة، وتتذاكر معهما كل على حدة حول لوازم الشرط، فإذا تم التوافق ينصرفان بسلام، فإن دارت السنة، ودار مثل ذلك اليوم الذي دخلا فيه في أي فصل كان، تجتمع القبيلة مرة أخرى، وتقرر معهما ما يتم الاتفاق عليه من جديد، وبعض القبائل تهتم بجمع الشرط اهتماما كبيرا، وتقوم بالنداء العام على سطح المسجد عندما يتم «الدراس» السنوي ليتم الجمع في يوم خاص يتواعدون عليه، فترى البهائم قوافل إلى المدرسة من كل طريق حاملة على ظهرها الميزانية العامة لتسيير هذه المدارس التي تعتبر شعبية صرفة، والبالغ عددها أكثر من مائتين حسبما ذكره «ليوطي» في إحدى خطبه التي خصصها للتعليم العتيق.

هذه هي اللائحة الأولى التي تحدث عنها العلامة محمد المختار السوسي بأنها تطبق في مدارس سوس العتيقة[15]، وذكر لائحة أخرى في كتابه سوس العالمة[16] بأنها اللائحة التي تتبع في بعض المدارس الأخرى من سوس نتيجة التخصصات التي تنفرد بها المدارس فيما بينها حسب الميول والاختيارات.

العلوم التي تدرس بالمدارس العلمية العتيقة بسوس

والعلوم التي يتعاطاها السوسيون في المدارس العتيقة هي التالية :

	الفن	المتون المستعملة	أهم المراجع المعتمدة
1	النحو	الأجرومية الجمل الزواوي لامية الأفعال المبنيات الألفية	شرح المجحوبي – الأزهري شرح الرسموكي – يبورك السملالي شرح البعقيلي شرح «بحرق» شرح يبورك السوسي شرح «أبرا غ» شرح الموضح/المكودي/البهجة أيسر المسالك للأدوزي
2	الفقه	المرشد المعين الرسالة لابن زيد المختصر الزقاقية العاصمية	شرح ميارة – شرح الأدوزي شرح أبي الحسن/ أو الحضيكي/ أو أكرامو السوسيين شرح التاودي – الشيخ الأمير شرح التاودي – الشيخ الأمير شرح البهجة
3	الأدب	مقامات الحريري	شرح الشريشي
4	اللغة	لامية العجم	شرح الصفدي
5	التفسير	تفسير الجلالين	روح البيان
6	الحديث	صحيح البخاري	فتح الباري – القسطلاني
7	السيرة	نور اليقين	سيرة ابن هشام
8	مصطلح الحديث	البيقونية	الفقيه العراقي
9	الفرائض	منظومة الرسموكي	شرحا الرسموكي الكبير والصغير
10	الحساب	المنظومة السملالية	شرح أحمد بن سليمان الرسموكي
11	العروض	منظومة الخزرجية	الحمدونية
12	المنطق	السلم	الأخضري
13	الأصول	جامع الجوامع	شرح ابن مسعود البونعماني
14	العقائد	السنوسية المرشد المعين	يبورك السملالي– علي ابن أحمد الرسموكي
15	البيان	التلخيص	السعد
16	الهيئة	المقنع	شرح المرغيتي – الكبير والصغير
17	الطب	تذكرة الأنطاكي	كتاب الزهراوي

كيفية الدراسة في المدارس العتيقة

يسود على الدراسة في المدارس العتيقة النظام والتدرج بحيث تفتتح أولا بالمستويات الصغرى، ثم المتوسطة، تم الكبرى، فأول ما يأتي تلميذ مبتدئ يفتتح له الفقيه بيده من لوحته، ويكتب له بعد البسملة والصلاة على رسول الله عليه وسلم : أول «الأجرومية» أو «القرطبية» وهو : الكلام هو اللفظ المركب المفيد بالوضع تم يقرره له بيده على الشكل المتبع لديهم ثم يقرأ درسه المقرر عند الأستاذ أو عند غيره من المعينين، تم يحفظه مع تقاريره وحقائقه فإذا أتم «الأجرومية» المرة الأولى، يعيدها للمرة الثانية، ولكن هذه المرة يقرأ معها «الجمل» فإن أتمها ينتقل إلى الزواوي» وقد أتم الأجرومية المرة الثانية، وفي كل ذلك يلزم بعرض كل ما كتب في لوحته، كما كان أيام قراءته للقرآن، ثم ينتقل إلى «المبنيات» و«اللامية» فيحررهما أيضا وكل ذلك بتفهم ومعاركة، وكثرة امتحان في الإعراب والإستشهاد على شاذة وفاذة بما درسه من «الأجرومية» و«الجمل» و«الزواوي» و«اللامية» و«المبنيات» ثم عليه أن يذيل لوحته بحفظ أبيات من ألفية ابن مالك يوميا إن لم يحفظها سابقا مع حفظ القرآن.

هذا هو العمل الدراسي في السنة الأولى غالبا، والطالب منكب فيها على هذه المبادئ العربية وحدها، بالتدرج المذكور، وبالكتابة في اللوحة بحيث لا يتناول شرحا للمؤلفات المذكورة، إلا بقصد التمرن على قراءة حروف المطبعة وبعد هذا ينتقل إلى مبادئ الفقه، فيفتتح بـ«المرشد المعين»، «والرسالة» وإذا حصل هذا وعرضه على الأستاذ، تأتي نوبة «الألفية» أيضا في اللوحة بشرح «البهجة» للسيوطي والمكودي، وعليه أن يحفظ كل شواهدهما، ويتمرن على التلاوة في «المكودي» مناوبة مع المبتدئين أمثاله، وأما الشادون الذين أنهوا «الألفية» مرة قبل هذه، فإنهم يسردون «الموضح». وكانت العادة المتبعة لديهم، أن المتون الصغار المتقدمة، يتمشى فيها المبتدئون وحدهم، ومن كان شاديا لا

يدخل معهم، لئلا يشوش عليهم أولا، ولكي يألفوا الاعتماد على أنفسهم ثانيا وليستعدوا للمناوبة في أنصبتهم مع الأستاذ ثالثا[17].

وأما الشادون الذين درسوا «الألفية» مرتين فإنهم يسردون «الموضح» ولهم نظام خاص كما كان للمبتدئين نظام خاص بهم أيضا، إذ يقبلون على التناوب فيتناوبون على مطالعة نصاب الألفية، إما بعد العصر أو بين العشاءين، فيأتي من عنده النوبة، فيلقي ذلك الدرس الذي سيقرره الفقيه غدا بما أوصلته إليه مداركه، وقرناؤه مستديرون به، ويجاذبونه ويثيرون الإشكالات، وقد تهيأ لكل ذلك بإحاطته للدرس وما يتعلق به، خوف أن يتخذ ضحكة، وعليه أن يأتي أمام الشادين والمبتدئين بمسألة نحوية ويذكر كل ما فيها. ويقرر بهجة «السيوطي» والموضح عند السرد، وبعده يقرر الفقيه الدرس وبيده، البهجة المذكورة وإزاءه الشراح الميسرة فيتتبع البيت بعد أن يقرره للطلبة، بحيث كلما تمت مسألة، يسرد أحد المبتدئين «المكودي» ويسرد أحد الشادين «الموضح» بالمناوبة ثم ينتقلون إلى مسألة أخرى حتى يتم الدرس. ويكون دائما عن يمين الفقيه تلميذ يسمى «القارئ» وهو الذي يفتتح له إن قال «زد يا سيدي» فيعلن له برأس النصاب. ومن المعتاد أن يتغنى أولا بما يقرأ من الألفية بغنة خاصة قبل أن يفتتح الدرس، فبمجرد ما يدخل التلاميذ ويجلسون يبتدئ الفقيه بالأبيات التالية :

«أعوذ بالله من الشيطان	ذاك الرجيم عدو الإنسان
أول ما نقول بسم الله	وخير ما نذكر حمد الله»
محمد بشر لا كالبشر	بل هو كالياقوت بين الحجر[17]

تم ترجز معه الأبيات التي كان الطلبة طالعوها، ثم يقول الأستاذ بعد السكوت، زد يا سيدي، فيعلن له القارئ برأس النصاب فيقرره، ثم إن انتهى إلى المحل الذي وصلته مطالعة الطلبة قبل، يقول له القارئ : «وصلى الله» بهذا اللفظ، وذلك دليل على انتهاء ما طولع، فيدعو الأستاذ فيخرج الطلبة، وهكذا يرجز كل

منظوم مما كان رجزا بالأبيات السابقة، وما كان طويلا كالجمل يفتتح بهذه الأبيات :

له همم لا منتـــهي لكبـــارها	وهمته الصغرى أجل من الدهر
له راحة لو أن معشار جودها	على البر كان البر أندى من البحر
عليـــه صـــلاة الله ثم ســـلامـــه	وآل له مع صحبه السادة الغر

وكان إعراب البيت يؤخر حتى يتم تقرير النصاب، والطلبة هم الذين يتتبعون الأعراب بتثبت، والفقيه إنما ينطق لهم بالكلمة التي يراد إعرابها.

ومن العادات المتبعة في الفقه أن يخصص الصباح أولا للمختصر، فيفتتح القارئ، فيمشي الفقيه يتلو الدرس إلى نهايته التي يقول فيها القارئ «وصلى الله»، ثم يرجع فيقرر للتلاميذ في ألواحهم، تم يتتبع الصور صورة صورة، وفي كل صورة قررها، يسرد عليها «الدردير» ويراجع الدسوقي، ثم إن حصل إشكال، يراجع، الزرقاني والخرشي وحواشيهما وهكذا حتى يتم الدرس، وقد كان الطلبة طالعوا أيضا «المختصر» على الكيفية المقدمة في «الألفية» ويستغلون بين العشاءين في غالب المدارس لهذه المهمة، وبعد المختصر تقرأ «الرسالة» ثم «التحفة» ثم «المقامات».

وبعد العصر يخصص «للألفية» ويكون بعدها درس آخر كالزقاقية أو التلخيص قبل الأصيل، أو درس من دروس المبتدئين.

والدراسة العامة كلها لا تكون إلا في اللوحات، ليحفظ ما يكتب فيها إن كان لابد من حفظه، و يقرأ ما شاء الله حتى يرسخ معناه إن كان مما لا يعتني بحفظه، ولا يترك اللوحات إلا من تفوق وقرأ الألفية ثلاث مرات فأكثر والمختصر كذلك، فحينئذ يرخص له في الاقتصار على الكتب، وإلا حفظوا كل ما كتبوه في ألواحهم من الشواهد والقيود والتقارير المفيدة وأبيات القواعد ومجمع النظائر يصدق عليهم في كل ما درسوه مثل هذه الدراسة قول الشافعي[19] رحمه الله.

علمي معي حيثما يممت يتبعني صـــدري وعـــاء له لا بطن صندوق
إن كنت في البيت كان العلم فيه معي أو كنت في السوق كان العلم في السوق

بهذا النظام العجيب الذي تطبقه المدارس العتيقة، والمطبوع بالتمكن والمعاركة تجد السوسين في كل ما درسوه أرسخ الناس، بحيث لا يحتاج من قرأمثل هذه القراءة أن يطالع ما سيقرره للطلبة، ولا أن يراجعه إن كان فقيها لأن ذلك كان عنده كأصابع يده من كثرة التكرار والإعادة والمطالعة بين الأقران.

وبهذا النظام أيضا استطاعت أن تركز الهوية المغربية والعقيدة الإسلامية، والمذهب المالكي في نفوس المواطنين، وأن تنشر الإشعاع المغربي في افريقية والشرق العربي بين العرب والمسلمين، بما خرجته من أفذاذ العلم ورواد الإيمان وأن تلقن للقبائل في السهول والجبال فضل الدين وخلق الدين، وتعاليم الدين، على وحدة المسلمين وتعاطفهم وتآزرهم لنشر الأخوة والسلام بين الناس أجمعين.

تأثير المدارس العتيقة في الحياة العامة بسوس

إن الحركات التعاونية السائدة لحد الآن في قبائل سوس[20] والمتمثلة في أعمالها الاجتماعية، ومساهماتها الجماعية لبناء الطرق العامة، وحفر الآبار لتوفير الماء الصالح للشرب في القرى ومد الخطوط الوطنية للكهرباء بينها، وفتح المؤسسات التعليمية، والصحية، وتشييد النوادي النسوية للخياطة والنسيج، وتنظيم المواسم الدينية، واللقاءات الصوفية، والإقبال على تجديد المدارس العلمية العتيقة، وتزويدها بالأطر المعلمة والمربية بكيفية دائمة لتدل دلالة صادقة على تأثير هذه المدارس في توجيه المواطنين نحو سيرهم العام في مواكب الإيمان، وتنويرهم الشامل لمقامات الإحسان، وتقديرهم التلقائي لحقوق الإنسان.

وقد ساعد رجالاتها على هذا التأثير الحسن تلك البذرة الخيرة التي بذرها الله في آبائهم الأولين وتلك الروح الطيبة التي جمعت كلا من الشيخ وگاگ بعد رجوعه من القيروان وتلميذه عبد الله بن ياسين التمنارتي بعد رجوعه من الأندلس في قبيلة من قبائل المصامدة ليجددا حركة العلماء الذين كان يسرب إليهم عبد الله بن ياسين من غنائمه في الصحراء[21] من جهة، ولينفذا من جهة أخرى الفكرة الربانية التي حولت رغبة يحيى بن ابراهيم الكدالي من تونس حينما استصعب شبابها الرفقة معه إلى الصحراء بتوجيه من أبي عمران الفاسي الذي قال له وهو يوجهه ويرسله إلى وگاگ بسوس :

«إنني أعرف ببلاد نفيس من أرض المصامدة، فقيها حاذقا تقيا ورعا، لقيني هنا (القيروان) واخذ عني علما كثيرا وعرفت ذلك منه واسمه وگاگ بن زلو اللمطي من أهل السوس الأقصى، وهو الآن يتعبد ويدرس العلم، ويدعو الناس إلى الخير في رباط هناك وله تلاميذ جمة، يقرأون عليه العلم[22]».

وتتنوع هذ المدارس إلى مدارس القرآن والقراءات والعلوم الإسلامية بكيفية عامة كما تتنوع إلى مدارس الحديث والفقه والآداب والأصول بكيفية خاصة، فالمدرسة الأولى منها، وهي مدرسة وگاگ المؤسسة في القرن الخامس الهجري، قيل إنها للفنون والقراءات كما تحدثوا عن مدرسة الجرسفيين المؤسسة في القرن السابع الهجري عصر أبي يحيا المتوفي سنة 685 هـ بأنها مختصة في الفقه، وأن مقبرتهم تضم جناحا خاصا بالنساء الحافظات للمدونة في ذلك العصر الذي كانت فيه المدونة الكتاب الوحيد في الفقه الإسلامي[23]. وذكروا كلا من مدرسة «أزاريف» المؤسسة في القرن الثامن، ومدرسة «تانكرت»، المؤسسة في القرن التاسع، ومدرسة «أقا» المؤسسة في القرن العاشر في الصحراء المغربية ومدرسة «تامانارت»، التي كان أستاذها سيدي محمد بن ابراهيم الشيخ ومدرسة سيدي الحسن بن عثمان التملي أستاذ محمد الشيخ السعدي، ومدرسة

«تازموت» التي أحياها بالعلم أحفاد الإمام ابن العربي المدفون في مقبرة «المظفر» أمام باب محروق بفاس، بأنها للفنون[24].

وغالبا ما يرجع هذا التنوع إلى ميول الفقهاء وتخصصهم وطبعهم وتطورهم، فكما يتطور رجال الأعمال من أهل سوس في ميادينهم الخاصة كذلك يتطور علماؤهم في ميادينهم العلمية، ويرتحلون إلى الآفاق ليكتشفوا ما هناك، ومن عرف «أبا موسى الجزولي وابن الوقاد الروداني وأبا يحيى الكرسيفي ومحمد بن ابراهيم الشيخ وأحمد التيزركيني وابن سليمان الروداني وأبا مهدي السكتاني وامحمد بن سعيد الميرغتي، والحضيكي وأحمد البوسعيدي والهشتوكي أحوزي[25] ومحمد الأكنيضيفي يدرك مسايرتهم للمستجدات ومواكبتهم للأغراض والمتطلبات.

ورغم هذا التنوع الذي يفرضه الطموح السائد في الساحات فإن جميع الفقهاء ملتزمون باجتهادات السابقين ومتشبثون بسيرة العلماء المجددين ومتنافسون على أن ينيروا مدارسهم بالعلم والدين، إكبارا لجهاد/(ابن ياسين) الذي رفع رايات خفاقة، للعلم العربي والخلق الإسلامي في الصحراء وافريقية الشاسعة الأطراف، وأسس في المغرب المسلم امبراطورية اسلامية تذكر فتشكر.

وهكذا واصلت المدارس مسيرتها العلمية عبر القرون وكانت العلوم العربية خلالها في الأمام متماسكة الحلقات تحوطها جهود المؤسسين وتبعثها قرائح المجدين وينعشها رجاء العاملين، ويمدها العرش والشعب بما يقوي الإرادات ويذكي الأفكار وينمي الطموح ويجعل رجالاتها يقبلون إقبالا كليا على ما أتحفهم به القرن التاسع الهجري من نهضة علمية عجيبة ظهرت آثارها في أنشطتهم التدريسية والتأليفية وكثرة تداول الفنون لديهم بحيث شاركت سملالة وبَعْقيلة روسموكة وأيت حامد وأقا والكرسيفيون والهشتوكيون والوادنونيون والطاطائيون والسكتانيون والراسلواديون وغيرهم مشاركة فعالة أهلتهم لمواكبة ما طلع به

عليهم القرن العاشر من حركة علمية أوسع مما قبلها مكنتهم من الخروج إلى الميدان الحيوي والمعترك السياسي ليشاركوا في الأمور العامة ويستحوذوا على قيادة الشعب، فكانوا سبب توطد الدولة السعدية التي ساندتهم هي بدورها فكان فيهم الكتّاب الماهرون والإداريون المقتدرون والشعراء المفلقون والسفراء المحنكون ورؤساء الشرطة وقواد الجند والحرس الملكي الخاص[26] وغيرهم من المهام التي جعلت سوس تزخر علما بالدراسة والتأليف وفتحت الطريقة أمام بعثاثها التي تتوالى إلى فاس ومراكش والأزهر لترجع منها بجر الحقائب بتحقيقات الونشريسي وابن غازي ونظرائهم من الذين نشروا العلم والعرفان وجعلوا كلما يدرس في القرويين يكاد يدرس في سوس فتم بذلك تلقيح الأفكار وتحفيز همم النابغين لياخدوا طريقهم نحو قصبات السبق في العرفان ويتوقلوا ذروة المجد في كل ميدان ويتحلوا – علاوة على ذلك – بمختلف المكارم وأخلاق القرآن.

وحينما جاءت الدولة العلوية كانت سعد السعود علي السوسيين فتكاثرت مدارسهم وزخرت بالطلبة حلقاتهم وتنافست القبائل في بنائها حتى إن معظمها لا نراه إلا أسس في عهدهم كما يقول الؤرخون. فقد لاقى السوسيون من هذه الدولة الإحترام الزائد والتقدير الكبير، الأمر الذي جعلهم يقبلون على السلطان المولى اسماعيل بقوافيهم الطنانة ويلاقون بالترحاب من خليفته بتارودانت الذي فتح لهم الباب على مصراعيه واستقدمهم إلى مجلسه الخاص فتبادل معهم الأشعار وأعجب بهم إعجابا جعله يقول فيهم كلمته الخالدة :

(إني لم افرح بقيادة سوس كما فرحت بوجود مثل هؤلاء الأدباء)

وقد ازدهر العلم والأدب في عهد (محمد العالم) واسترد قوته التي فقدها منذ سقوط (إيليغ) وغمر السعد العلماء وأرباب الفنون باجتماعهم على هذا الأمير الذي اسبغ عليهم نعمه وتشجيعاته وكون من نبغائهم ناديه الأدبي الرائع والمذكور في «نفحات الشباب».

وقد نشر هذا النادي الأدبي لمحمد العالم في أوساط سوس العالمة النبل العلوي على أوسع نطاق وجعل المحبة ضاربة أطنابها بين السوسيين وبين العرش العلوي المجيد، وكانوا يقدمون علماءهم قبل رؤسائهم لأنهم يقدرون البيعة حق قدرها إلى حد أنهم يصبحون أحيانا حراس الوحدة المغربية ويقاومون الثوار الذين يثبون في كل فرصة وجدوها.

ويدل على هذا ما قام به العلماء ضد (بوحلاس[27] إذ لولاهم لفاز بمرامه، ولكن العالمين : علي ابن ابراهيم الأدوزي ومحمد بن أحمد التاساكاتي قاوماه مقاومة عنيفة وعرقلاه عن قصده حتى قتل وذلك في أيام المولى سليمان رحمه الله.

ومن ذلك أيضا ما قاموا به سنة 1276 هـ في الدفا ع عن الكيان في قضية (تطوان) إذ قام كل من الفقهاء الحسن بن أحمد التمكدشتي والحاج أحمد الجشتيمي وأحمد ابن ابراهيم السملالي والحسين الأزاريفي والعربي الأدوزي ومحمد ابن علي اليعقوبي ومحمد بن صالح التدارتي الباعمراني وغيرهم من الذين ينادون في الناس ليلبوا دعوة السلطان وينفروا خفافا للدفا ع عن الوطن.

ومن ذلك ما قام به المولى الحسن الأول في رحلتيه إلى سوس سنة 1299 هـ وسنة 1303 هـ حينما اجتمع عليه العلماء واستقبلهم بتجلة ما مثلها تجلة فأجاز وكتب الظهائر وقدم أرباب العلم على أرباب الرئاسة فتأتى بذلك أن تفتحت له كل الأبواب ونجح نجاحاً باهرا في الذهاب والإياب.

أما محمد الخامس رحمه الله، فرغم أن دهاقنة الاستعمار، هم الذين اختاروه ليخلف والده مولاي يوسف رحمه الله سنة 1927، ظنا منه لصغر سنه (17) أنه سنة سيكون طوع أيديهم، لكن محمد الخامس جاء بقدر من الله، ليقيم ادليل عى أن ما تجد عبر القرون على تقاليد الشرف والغيرة الوطنية، يرضعه المغاربة أطفالا من ثدي أمهاتهم.

وهكذا فبمجرد ما صدر الظهير البربري سنة 1930 خطب في القرويين قائلا للخريجين «لن أتخلى أبدا عن حق من حقوق وطننا». ومنذ ذلك الحين بدا يخطط للتعليم العتيق وجعله منظما تحت إشراف إدارة الأحباس في كل من القرويين وابن يوسف والمعهد العالي بتطوان ومكناس مشجعا أساتذته وطلبته على مواصلة الجهود حتى يدركوا الشأو الذي أدركه الأولون في ميادين العلوم والعرفان.

وممن واكب هذه التوجيهات الملكية العلامة المرحوم شيخ الجماعة سيدي المختار السوسي الذي اتخذ زاوية والده في الرميلة بمراكش، وفتح بها مدرسة للتعليم العتيق بعدما ملأ وطابه من مدارس سوس ولقح معلوماته من فاس والرباط.

وقد بذل فيها جهده وعلم وأرشد ومون، مقتديا بالأولين من العلماء الصالحين، ومستعينا بإخوانه الذين واكبوه في مسيرته فأسسوا مدارس خاصة بهم في منازلهم فكانت هناك مدرسة سيدي محمد بن الحسن الدبا غ ومدرسة سيدي أحمد أكرام، ومدرسة سيدي عبد القادر المسفيوي، ومدرسة سيدي محمد بن عبد الرازق الفاسي، ومدرسة سيدي عبد الجليل بلقزيز وغيرهم ممن نوروا مدينة مراكش بالعلم العتيق، وايقظوا بذلك همم الكهول والشبان، وحركوا شعور المواطنين، وأقلقوا بذلك راحة المستعمرين فنفوهم إلى تارودانت كما نفوا قبلهم كبش كتيبتهم سيدي المختار السوسي إلى مسقط رأسه «إلغ» بناحية تفراوت بسوس عقابا لهم على جهادهم العلمي الخالص لوجه الله.

وبعد تحريرهم من السجن ورجوعهم من المنفى، اختار كل واحد منهم طريقه فاختار سيدي محمد المختار السوسي طريقه الأول فاستعان بالقائد العيادي ليقوم بواجبه في نشر التعليم العتيق بالرحامنة ومراكش، فكانت مدرسته الأولى بابن كرير وكانت الثانية بالزاوية العباسية بمراكش.

وقد تخرج من مدرسة الرميلة عدد من العلماء والشعراء والزعماء أمثال السادة ابراهيم الإلغي ومحمد ابن أحمد الإلغي ومحمد بن ابراهيم الدفلي، والحسن البونعماني، ومحمد الروداني. وعرفة الفاسي، والحسن التناني، وعبد الله ابراهيم المصلوحي، وعلي ابن المعلم السوسي، وعبد القادر حسن، ومحمد بن سعيد ايت ايدر الهشتوكي وغيرهم من الذين اكبروا نبل واهتمام التعليم العتيق والحر إلى حد أنهم كانوا السباقين لمناصرته ومساندة جلالته في غضبته التاريخية ضد الاستعمار.

ولما رجع رحمه الله من منفاه كان علماء سوس من الوفود المهنئة لجلالته في قصره العامر بالعودة المظفرة، وتحرير المغرب من الحجر والحماية.

وخلال المذاكرة الجالية بين جلالته والعلماء في هذا الاستقبال التاريخي العظيم تقدم ممثلهم وألقى بين يدي جلالته ملتمسهم حول التعليم العتيق والإهتمام به وتشجيعه المناسب له في عهد الحرية والاستقلال[28].

وقد أبى جلالته إلا أن ينشره في تارودانت والجديدة، وينميه في الشمال والجنوب لصالح الفتيان والفتيات، ويدمجه في وزارة التعليم ليواصل مسيرته في ظلال الكرامة الوطنية، ويواكب الركبان العلمية في الداخل والخارج.

ولما التحق بالرفيق الأعلى، ترك وارث سره مولانا الحسن الثاني طيب الله ثراه، ليواصل النبل العلوي، ويترجم إيمان العرش بالتعليم العتيق.

فقد شجعه بدوره، ونشره في كل من تزنيت وگلميم وطاطا وتافيلالت، ونظمت تحت رعايته السامية ندوات في كل من تزنيت وأگادير ومراكش والحوز.

وها هو اليوم والحمد الله – يواصل خطواته في عهد مولانا محمد السادس نصره الله الذي بارك أعمال اللجنة الملكية للتربية والتكوين، وأصدر الظهير الشريف المكرم للتعليم العتيق.

خصائص المدارس العتيقة بسوس

بعد هذا التعريف المختصر للمدارس العلمية العتيقة أود أن أختمه بالحديث عن بعض خصائصها البارزة في العمل الدائم فيها ليلا ونهارا والموزع بين آداب التعليم ومراعاة السلوك العملي الواجب اتباعه في كل فضاء مدرسة بكيفية مستمرة حتى في يومي الخميس والجمعة اللذين يعتبران فيها الراحة الأسبوعية.

ولا ينقطع النشاط العلمي فيه إلا في أيام العطل السنوية المعلومة بمناسبة الأعياد الثلاثة : الفطر والأضحى والمولد النبوي والمحددة بأسبوع قبل كل عيد وأسبوع بعده، ثم يعود العمل إلي حالته بانتظام.

ومما تختص به المدارس العتيقة ما يطبق فيه على طلبتها من المحافظة على الصلوات الخمس في الجماعة، وتلاوة الحزب الراتب صباح مساء على الطريقة المتبعة في حزب الشيخ ابن ناصر رحمه الله، والتي تتلى فيها (سورة الكهف) عشية كل خميس (وسورة ياسين وتبارك) صباح كل جمعة فتوافق الختمة فيها دائما يوما من أيام الآحاد.

ويفتتح الحزب الراتب إمام المسجد أو كبير القراء إن حضر، أو من يكلفه الفقيه بذلك ثم تتلى بعد ختمه – البردة – للبوصيري مساءً والهمزية صباحاً والمقسمتين أجزاء بدورهما على أيام الأسبوع.

ويطبق هذا النظام في سوس وحاحة ودرعة بتأثير من السادة الناصريين.

وبعد هذا كله يأتي دور إعراب الوقف الأول من الحزب الراتب كل مساء وفقهاء المدارس يعتنون به إلى حد أن بعضهم ألف فيه مثل داود بن محمد السملالي الذي له مؤلف في إعراب أوائل الأحزاب[29] وأبي زيد الجشتيمي الذي ألّف مجلدين في إعراب القرآن كله.

وذكر أبو القاسم التجيبي[30] أن الجزوليين يعتنون بمادة الفرائض ويحصلونها وما يتعلق بها.

وينفرد فقهاء المدارس العتيقة بأخلاق حسنة وآداب رفيعة حسب ما يذكره «الرصاع»[31] في فهرسه وهو يترجم لشيخه يعقوب المصمودي نزيل تونس ثم الشام فيسجل ارتسامات المترجم عن علماء المصامدة في هذه القولة أثناء كلامه ويقول : «أما أنا فما أدركت المشايخ على هذه الحالة من كثرة الكلام وإظهار الفصاحة والزيادة على المقصد في الفهم، وقل أن يسلم الإنسان مع الله في ذلك ولا أدركت مشايخي يستندون إلى حائط بل يستقبلون القبلة في المسجد ويجلس الطلبة معهم يمينا وشمالا ويقتصرون على أقل موضع في المسجد وقد شاهدنا شيوخنا من المصامدة أهل الورع والحفظ والفقه والتحفظ في أعمالهم يتأدبون بآداب العلم ولا يرفعون أصواتهم على أصحابهم فضلا عن شيوخهم ولا يراجعون الشيخ إلا تفهما لا اعتراضا عليه».

ويصف «الرصاع» طريقة شيخه في التدريس هكذا : «والشيخ سيدي يعقوب يحل اللفظ بشرحه، ويتعبد الألفاظ عن شيوخه – بسكون وهدوء وورع – في العبارة وفي النقل وإذا تشكك يقول : «لا تنقلوا عني هذا».

وهذه الطريقة انتهجها أحد علماء سوس في «القرن الهجري العاشر» الميلادي السادس عشر الميلادي، وهو : مبارك بن علي بن ابراهيم نزيل فاس والمتوفى عام 982 هي الموافق 1575 م وهو أستاذ أحمد بن القاضي فيقول عنه في «المنتقى المقصور»[32]:

«قراءته لخليل يصور المسألة فقط كعادة مصر والمشرق وحدثني شيخنا إبو راشد ان قراءة الزقاق وسيدي علي بن هارون، كانت كذلك أيضا فهي أنفع لطالب العلم».

ويذكر اليوسي منهجية السوسيين المتميزة في تعليم مادة «التصريف»، وينوه بها فيقول عند ترجمة أستاذه عبد العزيز الرسموكي : «وحضرت عنده في تصريف الفعل، وله ولأهل بلده في ذلك طريقة نافعة»[33].

وفي صدد تدريس الطب بالمنطقة يبرز اسم أبي العباس أحمد بن الإمام محمد بن أحمد الحضيكي، فيعدد أحد تلاميذه مقروءآته عليه ويذكر ألفية ابن سينا مع شرحها لإبن رشدت يضيف، «وسمعت منه كثيرا من تذكرة الانطاكي في الطب ومن «الزهراوي» يحدثني بكلامهما من حفظة، وكان مولعا بذلك الفن[34]».

ويبدو أن تذكرة الانطاكي وصلت مبكرا إلى سوس، فيسند إلى مؤلفها : يحيى الجراري في فهرسه «ضوء المصباح[35]». ويسوق سنده في الطب عن شيخه سيدي محمد الأزاريفي عن سيدي يبورك بن عبد الله بن بعقوب السملالي عن والده سيدي عبد الله المذكور إلى أن ينتهي السند للشيخ داود الأنطاكي.

ومما تمتاز به المدارس العتيقة تفاني طلبتها في الاجتهاد لتحصيل العلم، يقص ذلك سعيد الهوزالي عن أستاذه أبي القاسم بن عمر التفنوتي ثم الدرعي حين يقول : «وكانت مساكن دراستنا قرب مسكنه ونحن نجد غاية الجد، فكان يقول لنا : «ما كنتم تصنعون شيئا، ما هكذا عرفت جزولة[36].

وأبو القاسم التفنوتي كان يحض طلبته على الإحتراف بما يكنون به معاشهم[37]. وقد لمع بين علماء سوس أفراد كانت لهم يد صناع متميزة، ونتخير من نماذجهم أربعة :

أ. العلامة سيدي امحمد بن ابراهيم الشيخ، كان مهتما بتعبيد الطرق وبناء القناطر والدعوة إلى توحيد الأمة والجهاد لتطهير الشواطئ من الدخلاء، وقد شارك بنفسه في تحرير الجديدة من البرتغال وقد بلغ من الكبر عتيا.

ب. الجمال المغربي : عبد الله بن محمد أبي عبد الله السوسي ثم المصري المتوفي سنة 803 هي/1683 م، كان حسب ابن حجر أعجوبة الدهر في صناعة الأشياء الدقيقة[38].

ج. الروداني محمد بن سليمان السوسي، نزيل الحرمين الشريفين المتوفى 1094 هـ/ 1683 م، ويقول عنه أبو سالم العياشي[39] : «وكانت له يد صنا ع، يحسن غالب الحرف المهمة، سيما الرقيقة العمل، الرائقة الصنع كالطرز العجيب والصياغة المتقنة، وتسفير الكتب والخرازة.

د. «الشيخ احوزي» الذي أسس مدرسة في «تغازى» بمالي للعلم إلى جانب تدريبه للطلبة على الحرف الدقيقة[40] والتجارة.

هـ. الأدوزي محمد بن العربي بن ابراهيم السملالي المتوفى سنة 1323 هـ الموافق 1906 م)، وكان يحسن غالب الحرف المهمة، سيما التزويق والتسفير للكتب والتجارة والبناء[41].

ومن خصائص المدارس العتيقة بسوس، أن نفقات التعليم بها لم تكن قط من الدولة ويتبناها الموسرون من زكواتهم وهباتهم المنوعة، توارثوا تقديمه خلفا عن سلف، وهي التي تغطي نفقات الكتاتيب القرآنية ومعلميها، والمدارس العلمية وفقهائها وتلاميذها شرطا وسكنى وتموينا، ويتم ذلك وفقا لتقاليد عفوية[42].

أما لغة التدريس بها فكانت هي اللهجة الشلحية، بينما استمرت العربية لغة التأليف، ولم يشذ عن ذلك سوى مؤلفات محدودة في أغراض تعليمية.

مساهمة المرأة في التعليم العتيق

وقد ساهمت المرأة كذلك بأنشطتها التعليمية[43] في المدارس العتيقة بحيث ذكرت هناك أربع من المثقفات السوسيات حافظت المصادر على أسمائهن مثل :

1) رحمة بنت الإمام محمد بن سعيد السوسي الميرغتي، تاريخ وفاتها غير مذكور وتوفى والدها عام 1089 هـ/1678 م، وقد استفيد من المختصر الفقهي المبسط لها أنها كانت على درجة من الثقافة.

2) فاطمة بنت محمد الهلالية المتوفاة عام 1207 هـ ولها ترجمة في فهرس تلميذها محمد بن عمر السوسي الأيبوركي، فيصفها بالفقيهة العالمة السالكة، ويذكر أخذها عن الشيخ أبي العباس ابن ناصر وغيره.

3) عائشة بنت الحاج مبارك الشلح التكي بن أحمد بن الحسين التكي المتوگي، كانت بقيد الحياة عام 1245 هـ/1830 م، ولا يعرف عن حياتها إلا أنها خطت – بيدها مصحفا شريفا ومؤلفين :

أ. مصحف شريف، كتب في آخره باللون الأحمر : «كمل القرآن العظيم، بقدرة الجليل الكريم، بحمد الله وحسن عونه وتوفيقه الجميل، على يد خديمة ربها الضعيفة (كذا) عائشة بنت الحاج مبرك (كذا) الشلح التكي، غفر الله لها ولوالديها ولمن نظر في خطها، ولجميع المومنين والمومنات، المسلمين والمسلمات الأحياء منهم والأموات، اللهم اجعل آخر كلامنا لا إلاه إلا الله محمد رسول الله».

وإثر هذا في الهامش كتب بلون السواد : عام سبع وثلاثين ومائتين وألف(44).

ب. «مطالع المسرات بجلاء دلائل الخيرات» : اسم الشرح الصغير لدلائل الخيرات للجزولي : تأليف محمد المهدي الفاسي، وقد ذيلته بهذه الخاتمة :

«كمل الكتاب المبارك – بحمد الله وحسن عونه وتوفيقه الجميل – صبيحة يوم الجمعة، الثاني والعشرين يوما من شهر الله جمادى سبعة وثلاثين ومائتين وألف 1237 هـ الله يوفقنا للصواب، على يد أمة الله : عائشة بنت الحاج مبارك

(كذا) بن أحمد الشلح التكي، البائس الفقير، الضعيف الحقير، المحتاج لرحمة الله ومفتاح البصير (كذا) غفر الله لها ولوالديها ولشيوخها ولمن نظر في خطها، وكل من قرأه يدعو لها ولجميع المومنين والمؤمنات والمسلمين والمسلمات الأحياء منهم والأموات، ورضي الله عن أصحاب النبي أئمة الهدى، ومصابيح الدنيا، وعن التابعين والحمد لله رب العالمين، وهو حسبي ونعم الوكيل، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم، اللهم اجعل آخر كلامنا : لا إله إلا الله محمد رسول الله»[45].

ج. مدارك التنزيل، وحقائق التأويل : اسم تفسير القرآن الكريم لعبد الله النسفي في سفرين، وقالت آخر السفر الأول : «قد انتهى الجزء الأول، وكان الفراغ منه يوم الأحد (كذا) الثاني والعشرين من شهر الله ذي القعدة عام خمسة وأربعين ومائتين وألف، على يد أمة الله : عائشة بنت مبارك (كذا) بن أحمد نجل الحسين الشيخ التكي الغشي الحسنوي، غفر الله لها ولوالديها»[46].

4) عائشة[47] بنت السيد أحمد الجشتيمي الواعظة :

وعائشة هذه ممن ضرب بسهم في المعارف كانت مثوى الوافدات من النساء جماعات يسألنها عن أمور دينهن وقد رفعت عالم النصح بينهن وشهد لها كل جيران قبيلتها بأنها فريدة من نوعها فهي تعلم الدين وعقائد التوحيد وتجول في التصوف وتملي من الكتب العربية والشلحية.

وقد رثاها الشاعر محمد العثماني بقصيدة رائعة مطلعها :

قم واملأ القطر الكئيب عويلا   إني رأيت اليوم صبرك عيلا
حزناً على (بنت الفقيه)[48] وهل بكت   عين على أمثالها مسبولا

إلى أن قال :

وقضيت في إرشادهن أمانة وحملت عبئا لم يكن محمولا
حتى رأينا في الرجال من اقتفى آثار من دللتها تدليلا
كابدت في الرشاد كل مشقة وكبت قوما قرروا التضليلا

هذه أيها السادة الكرام بعض خصائص المدارس العلمية العتيقة، والجوامع الأصيلة التي كانت ركيزة التعليم العربي في المغرب ونشرت الدين الإسلامي في حواضره وبواديه وكونت المواطن المغربي على نمط فريد يتجسد في تعامله بأخلاق القرآن الكريم وتحليه بالمثل العليا التي تجعله إنسانا يتعايش مع غيره في أفق فسيح من التآزر والتكامل وأرضية واسعة لحياة مشبعة بالمثل والقيم.

إنه الإنسان المغربي المتميز بشخصيته المعروفة عبر التاريخ والتي أغنت الميادين العلمية والثقافية بشكل يبرز خصوصية الفكر المغربي وعبقرية المغاربة الذين برزت أدوارهم في القيام برحلات وسفارات، ومهمات أخرى في الحكم والإدارة والديبلوماسية ومختلف العلاقات مع أقطار المعمورة.

وحينما اندفع المغرب في سياق التيارات الحضارية المعاصرة، ووقع التفاعل بين الثقافات بصورة تتعرض فيها الخصوصيات الأصلية للبلدان الإسلامية لعوامل التدمير والإفناء، فإن أقوى ما يعين شخصيتنا المغربية على الصمود والتحدي أمام كل عوامل التدمير المعاصر لهو الحفاظ على هذا النوع من التعليم العتيق الذي أنادي به من هنا، لتعزيزه وتقويته، مع إجراء التعديلات التي تجعله أداة لترسيخ هويتنا وإعطائها القوة التي ستدفعها إلى الاستفادة من كل مزايا العصر، دون أن تذوب في ممارستها اليومية الجارفة، التزاما بالتوجيهات السامية التي بلورها الظهير المحمدي المذكور أعلاه، كخطة شاملة للجمع بين الزصالة والمعاصرة الذي يعتبر ركنا أساسيا لتحقيق التوازن في عالم اليوم.

الهوامش

1) ورقة اللغة المقدمة أيضا إلى اللجنة المذكورة بتاريخ 23 ذي الحجة 1422 هـ الموافق 14 مارس 2002.
2) عبد الله السعيدي الركراكي : «السيف المسلول» ص 27 – «العيون المرضية في ذكر مناقب الطائفة الركراكية»، مخطوط الأكراري «روضة الأفنان» 193، المختار السوسي «المعسول» الجزء الرابع الصفحة 5 – الخفاجي «نسيم الرياض في شرح الشفا للقاضي عياض» الجزء الأول، ص 429 – السيد عبد الهادي التازي، المجلد الثالث «للتاريخ الدبلوماي بالمغرب»، ص : 32-1987 – وفي مجلة المغرب التي تصدر في الثلاثينات عدد خاص بالجنوب تحت عنوان أقدس بقعة في جنوب المغرب لا يعرفها المغاربة ويقصد بها الكاتب عبد الحي الكتاني رباط شاكر في عبدة وذكر بأن لهذه القصة 20 مرجعا من جملتها مسلم رحمه الله. – «معلمة المغرب»، الجزء 13 ص : 1744 وفيها معلومات جد هامة – حول رجالات ركراكة ، ص 161 – من أعمال الملتقى الفكري الأول لمدينة آسفي.
3) يحدد عبد الواحد المراكشي بلاد المصامدة من عصره فيذكر أنها تمتد عرضا من نهر أم الربيع إلى الصحراء، وتبتدئ طولا من جبل درب إلى المحيط، «المعجب» ص 226، مطبعة السعادة بمصر – الحقيقة الضائعة لمصطفى العلوي – جريدة الأسبوع – الجمعة 15 يناير 1999.
4) «صحيح مسلم».
5) الدورة الربيعية لأكاديمية المملكة، ص 35، سنة 2001.
6) المعسول، ج 1، المقدمة.
7) محمد المانوني تحدث عنها قائلا : ان الحركة التعليمية بسوس بدأت تنتظم نحو بداية القرن الهجري الخامس الميلادي الحادي عشر بمبادرة من وگاگ بن زلو اللمطي، كما ذكره عياض بأنه بنى دارا بسوس للعلم والخير وترجم له ابن الزيات وقال في شأنه : فبنى دارا سماها بدار المرابطين لطلبة العلم وقراء القرآن.
8) الرحلة، ص 139.
9) محمد المختار السوسي : «مدارس سوس العتيقة»، ص 51.
10) محمد المختار السوسي : «مدارس سوس العتيقة»، ص 53.
11) محمد المختار السوسي : «مدارس سوس العتيق»ة، ص 53.
12) والهجوري بفتح الهاء ما يؤكل بين الغذاء والعشاء،
13) محمد المختار السوسي : «المدارس العلمية العتيقة»، ص 55.
14) محمد المختار السوسي : «سوس العالمة»، ص 30.
15) «مدارس سوس العتيقة»، ص 61.
16) «سوس العالمة»، ص 31.
17) محمد المختار السوسي : «مدارس سوس العتيقة»، ص 77.
18) محمد المختار السوسي : «مدارس سوس العتيقة»، ص 78.

19) محمد المختار السوسي : «مدارس سوس العتيقة»، ص 79.
20) تطلق هذه الكلمة على ما يقع من سفوح درب الجنوبية، إلى حدود الصحراء من وادي نون، وقبائله من تكنة والركيبات وما إليها إلي حدود طاطا وسكتانة، انظر : «سوس العالمة»، ص 16.
21) الناصري «الإستقصا»، الجزء الأول، ص 101.
22) «روض القرطاس»، ص 123.
23) محمد المختار السوسي : «سوس العالمة»، ص 155.
24) «بشارة الزائرين»، مخطوط.
25) محمد المختار السوسي : «سوس العالمة»، ص 28.
26) من مجموعة لدو كاستري أنه لا يتولي في الحرس الخاص في عهد السعديين إلا الجزوليون.
27) «نزهة الجلاس في أخبار بوحلاس» لمحمد بن أحمد الأدوزي، الكتاب مخطوط.
28) منجزات جمعية علماء سوس، ج 1.
29) «سوس العالمة»، ص 40.
30) «نيل الإبتهاج»، ص 141.
31) «فهرس الرصاع» المكتبة العتيقة بتونس، ص 130.
32) «الدرر المرصعة» خ. ع. ك. 265 عند ترجمة أبي عبد الله بن ناصر.
33) فهرسة اليوسي، مخطوطة خاصة.
34) «المعسول» 23/6 وترجمة الحظيكي بنفس المصدر 325.
35) مخطوط خ. س. 4275.
36) «طبقات الحضيكي»، الحزء الأول 151،
37) «طبقات الحضيكي»، الجزء الأول 151.
38) «الضوء اللامع»، ج. 57/5.
39) «الرحلة العياشية»، ج 2، ص 38.
40) منشورات كلية الشريعة بأكادير – سلسلة أعلام سوس للدكتور الحسن العباسي، ص 20.
41) «المعسول»، ج. 5، ص 175.
42) «سوس العالمة »154-155 «خلال الجزولة»، ج 3، ص 173.
43) «المعسول»، ج 20، ص 280.
44) خ. س. 4225.
45) خ. س. 4087.
46) خ. س. 5061.
47) «المعسول»، الجزء السادس، الصفحة 149.
48) أحمد الجشتيمي التملي نزيل تارودانت، كان مدرسة متنقلة ومتخصصة في إصلاح ذات البين، وإطفاء نار الحروب بين المواطنين وتجريد السلاح من المتخاصمين.



الظاهرة الدينية
من منظور العلوم الاجتماعية

رحمة بورقية

كيف يمكن لنا أن ندرس الظاهرة الدينية وأن نعيش الدين ؟

أعتبر بأن طرح هذا السؤال أمر جوهري في العالم الإسلامي، نظرا لهيمنة المد الإيديولوجي على الخطابات حول الدين. غالبا ما تسود المقاربة المعيارية للدين في كثير من الخطابات حول الدين والتي تكتب داخل المجتمعات الإسلامية. وفي جانب آخر معظم ما ينتج ويكتب حول الدين من منظور العلوم الاجتماعية يكون باللغات الأجنبية. ويعبر هذا المعطى على كون المجتمعات الإسلامية، على الرغم من كونها أنتجت تراثا غزيرا في مجال المعرفة الفقهية والأدبية، فإنها لم تعرف ثورة معرفية كبرى كتلك التي واكبت الثورة الصناعية في أوربا، والتي أدت إلى تطور العلوم الاجتماعية لمواكبة التحولات التي عرفها المجتمع الأوربي. لقد عرفت المجتمعات العربية الإسلامية تراكما كبيرا للمعارف، كما أن تاريخ العلوم ساهم فيه الإنتاج المعرفي للعرب وللمسلمين ؛ غير أنها لم تفرز في تاريخها الحديث، قطيعة معرفية مع النسق التقليدي، يتم فيها التمييز الواضح بين العلم والمعيارية كما عرفتها المجتمعات الأوربية. والمقصود بالقطيعة المعرفية هي بناء

المعرفة العلمية على أسس ومبادئ جديدة تفصلها عن المعرفة التي تبنى على منطق المعيار، تلك المبادئ التي يمكن تلخيصها في الموضوعية والسببية والتفسير والفهم والتعامل مع الظواهر انطلاقا من معقوليتها ومنطقها الداخلي. ويمكن اعتبار الظاهرة الدينية من الظواهر التي تخضع دراستها لهذه المبادئ.

وانطلاقا من هذه الأوليات يصبح الجواب على السؤال : كيف يمكن لنا أن ندرس الظاهرة الدينية وأن نعيش الدين ؟ جوابا بالإيجاب على أساس أن نتخذ الأدوات المعرفية والمنهجية كوسيط وأن ننطلق من التراكم المعرفي للعلوم الإنسانية والاجتماعية، مع وضع المسافة الضرورية بين الذات والموضوع من أجل موضعة[1] (Objectivation) الظاهرة الدينية لدراستها.

ولتناول الظاهرة الدينية تناولا من منطلق العلوم الإنسانية والاجتماعية، لابد من إبداء بعض الملاحظات المنهجية :

1. يجب أن نسجل أن هناك فرقاً بين الدين كإيمان وعقيدة، يدخل المؤمن في الوجدان والعاطفة، والظواهر الدينية كظواهر مجتمعية يعيشها الناس وينتجون حولها طقوساً ورموزاً ويضمنونها دلالات يتم تداولها في المجتمع ويفصح عبرها المجتمع عن منظوره للنظام الاجتماعي وللعلاقات الاجتماعية وللمعايير التي يجب أن تسود فيه. فالمقاربة العقائدية تضعنا في مستوى الإيمان الذي إذا ما أخد في أبعد حدوده، ومن الداخل، لا يحتاج إلى تفسير. في حين أن المقاربة الثانية تقحمنا في مستوى المعرفة والملاحظة والفهم والتفسير، مع إبراز منطق الأشياء وفهم وظيفة الدين ودلالاته في المجتمع. وكثيرا ما يتم الخلط بين المستويين والمقاربتين لتحل الأولى مكان الثانية، وبالتالي تستحيل مقاربة الظواهر الدينية كموضوع للدراسة والتحليل.

2. عندما يتم تناول الظواهر الدينية من منظور العلوم الاجتماعية، لا يتم القول بالحقيقة أو الخطأ، وإنما يقتضي الأمر إبراز سلسلة من المترابطات بين الظواهر المرتبطة بالظاهرة، ومحاولة تفسيرها وفهم كيفية إنتاج دلالتها. ومن

منظور العلوم الاجتماعية، لا تكون الظاهرة الدينية، أو مذهب ديني، أحسن من الآخر، وإنما كل معتقد إنساني وجب التعامل معه وتفسيره في أبعاده ووظائفه النفسية والاجتماعية والسياسية وفي منطق خطابه.

3. كما أن العلوم الاجتماعية تتعامل مع كل أشكال التدين والممارسات الدينية كظواهر تتجلى في الطقوس وزيارة الأضرحة أو وضع التمائم للتوسل إلى الله... وهي ممارسات تستحق أن تدرس لإدراك مغزاها ووظائفها بالنسبة للناس الذين يؤمنون بها. فكثيرا ما نطلق على بعض الأشكال التي يمارسها الناس شعوذة، أي ممارسة دنيا للتدين وخرقا للتدين الصحيح ؛ غير أن الباحث في العلوم الاجتماعية يعتبرها شكلا من أشكال التدين، و إذا كانت موجودة في مجتمع ما، فوجودها له معنى ويلبي حاجيات الناس إليها.

4. قد تختلف الظاهرة الدينية من مجتمع إلى آخر، ومن حضارة إلى أخرى ؛ وقد تشترك بعض الحضارات في بعض الممارسات والطقوس الدينية ؛ وقد تتعدد أشكال التعبير عن الدين حسب الفئات، باعتبار أن الدين ليس مجرد مجموعة من الشعائر والأركان فحسب وإنما أيضا رؤية للعالم وللمجتمع وللعلاقات الاجتماعية.

من الملاحظ أن الظاهرة الدينية توجد في كل المجتمعات وعبر كل المراحل التاريخية الطويلة وأن الدين والتدين لازم الإنسانية. وإذا نظرنا إلى كل الأديان وإلى كل أشكال التدين في مختلف الحضارات نجد لها كلها خصائص مشتركة منها :

1. الإيمان بحقائق ثابتة. وجود الله والآخرة والأرواح، سواء تعلق الأمر بالإسلام أو المسيحية أو الديانات السماوية الأخرى أو تعلق الأمر بالديانات غير السماوية وبالأشكال الأولية للتدين.

2. وجود طقوس دينية يتم عبرها التعبير عن عبادة الله في كل الديانات. وقد يتفرع دين معين إلى مذاهب تكون لها طقوس خاصة كما هو الشأن

بالنسبة للحضرة والذكر في بعض طقوس الطرق الصوفية، أو في طقوس زيارة الأضرحة، أو الطقوس الشيعية في عاشوراء التي نجد لها أثراً ومقابلاً حتى في المجتمعات الإسلامية غير الشيعية.

3. وجود الكتب المقدسة في كل الديانات السماوية، وفي الديانات البدائية تكون هناك مجموعة من التعاليم شفوية غالبا ما يحتفظ بها رجال الدين أو الرهبان.

4. وجود تجربة تاريخية تجمع الذين يؤمنون بنفس الدين وتشكل إطارا للانتماء.

5. كل الأديان بما فيها الأديان غير السماوية تضع فرقا بين الحرام والحلال وبين المباح وغير المباح.

6. إنتاج مؤسسات لتأطير التدين وتدبير الشأن الديني في شكل هيئة علماء وجوامع وزوايا، أو كنائس ورهبان...

وإذا كانت هذه الخصائص المشتركة بين كل الأديان، فإن كل مجتمع ديني يضفي عليها خصوصيته. كما أن كل مجتمع يحتضنه الدين قد يولد ممارسات تميزه عن مجتمع آخر.

وفي سياق منهجي، وجب اعتبار المستويات الأساسية للظاهرة الدينية لدراستها والتي يمكن تلخيصها في مستويين أساسين :

1. تبرز الظاهرة الدينية في الخطاب الذي يبلوره الناس حول الدين ؛ ويمكن أن يكون هذا الخطاب مكتوبا ومدوّناً وقد يكون شفويا. فمثلا في الدين الإسلامي كل ما كتب في مجال الفقه فهو من إنتاج البشر، وهو خطاب يمكن أن يدرس كمتن بالأدوات الحديثة لتحليل النص لكي يتم تحليل مضمون خطابه وتناصّه. وهناك الخطاب الدعوة المتداول اليوم بالوسائل السمعية البصرية حول الدين، وهو الذي أصبح اليوم متداولا في الأوساط الإسلاموية. ولا يمكن أن ندرس الخطاب الديني دون استعمال المكتسبات المعرفية في مجال اللسانيات الحديثة ونظرية النقد الأدبي وعلم الدلالة ونظريات تحليل النص، وتحليل المحتوى.

2. مستوى الممارسة والطقوس والخطاب الشفوي الذي يرافق ممارسة الطقوس والشعائر الدينية. فالناس يفسرون الدين بخطاب يتم تداوله حول الدين، بحيث يعتبرون شيئا حراما وآخر حلال تبعا لمنظورهم للحلال والحرام، ويقومون بطقوس يضمنونها دلالات مجتمعية تأتي في قالب ديني.

وبالنظر لهذين المستويين هناك من الباحثين الأنتروبولوجين من ميز في مختلف التعبيرات الدينية في المجتمع المغربي بين دين الفقهاء والدين الشعبي، أو ما سماه الأنتروبولوجي ارتيست جلنير في كتابه أولياء الأطلس : Saints of Atlas دين الفقهاء ودين الأولياء[2]. ولقد أبرز هذا الباحث في نظريته حول الأولياء، أن هؤلاء الأولياء يلبون حاجة البوادي إليهم. ونظرا لكون أهل البادية في أغلبهم ليس لديهم إلمام بالكتاب المقدس، القرآن، فهم يتوسطون بالأولياء للتقرب من الله، بحيث كان للأولياء دور كبير في تقريب الدين إلى الذين لا يعرفون القراءة والكتابة. فالتعبير عن التجربة الدينية لا يكون موحدا حتى داخل دين من الأديان نظرا لكون الناس يكيفون الدين حسب رغباتهم وحاجياتهم واستراتيجياتهم الفردية والجماعية. وإذا كانت نظرية جلنير قد شكلت محور نقاش غني في الأبحاث التي تناولت بنية المجتمع المغربي، فإنها تشير إلى المستويين الأساسيين للظاهرة الدينية : مستوى المكتوب ومستوى الممارسة والطقوس.

ولقد كانت الظواهر الدينية موضوعا حضي باهتمام الباحثين المؤسسين للنظريات الكبرى في علم الاجتماع كإميل دوركايم وماكس فيبر، وبرواد الانتروبولوجيا، كل من منطلقه المعرفي. أهتم إميل دوركايم بوظيفة الدين في المجتمع واعتبر أن الأشكال الأولية للحياة الدينية لعبت دورا في ضمان التلاحم الاجتماعي بين أفراد الجماعة التي تتقاسم نفس المعتقد، باعتبار أن الدين منظومة من التعاليم والقيم والطقوس يشترك فيها الناس. وهو الذي قال بأن المجتمعات تقوم بتمييز بين العالم الدنيوي والعالم المقدس.. ويكتسي المقدس صبغة الحقيقة الثابتة في حين أن الدنيوي هو معرض للزوال. وهذه مقولة كثيرا ما نوقشت باعتبارها خاصة بالمجتمعات التي وضعت تمييزا بين الديني

والدنيوي. أما ماكس فيبر فقد ركز على فهم رموز الظواهر الدينية داخل النسق الثقافي للمجتمع. كما ميز ماكس فيبير في نظرته حول السلطة بين ثلاثة أنوا ع المشروعية (مشروعية السلطة) : السلطة الكاريزمية التي تقوم فيها المشروعية على القدرات الشخصية للفرد، والسلطة التقليدية التي تقوم على الدين، والسلطة القانونية التي تقوم على القانون. ويمكن أن نقول أن دوركايم أسس أبحاثه فوق النظرية الوظيفية التي تعتمد على تفسير الظواهر الدينية، وفيبر على النظرية التأويلية التي تسعى إلى فهم الظواهر الدينية داخل المنظومة الثقافية.

ومن هذا المنطق فالظاهرة الدينية كما تتجلى في المجتمع لها أبعاد متعددة، باعتبار أن الفئات الاجتماعية منحت للممارسة الدينية، عبر التاريخ وفي مجتمعات إسلامية مختلفة، معاني تداخل فيها الديني والسياسي والاجتماعي والثقافي. ومن بين هذه الأبعاد :

1. البعد السيكولوجي : طالما يواجه الإنسانُ المجهولَ فهو يؤمن بالدين. فالتيارات التي قالت بموت الدين كالماركسية، لم تفلح في إبعاد الدين حتى في المجتمعات التي تبنت الشيوعية في نظامها الاقتصادي والسياسي والفكري. بل وأن شكلها المتطرف الذي يؤمن بالحقيقة الشيوعية الواحدة وبديكاتاتورية البروليتاريا، أصبح نفسه معتقدا لا يقبل نهجا آخر.

فالإنسان، عبر الدين، يمنح للحياة وللمجهول معنى، ويضفي على العالم المرئي وغير المرئي نوعا من المعقولية داخل النسق الديني.

2. البعد الاجتماعي : للدين وظيفة الحفاظ على التضامن ويشكل إطارا للهوية الجماعية ويقوي الشعور بالانتماء للحضارة المشتركة.

3. البعد الاقتصادي للظاهرة الدينية : تلعب طقوس زيارة الأماكن المقدسة دورا في الرواج الاقتصادي نظرا لاستقطابها للزوار الوافدين عليها. فالحج للأماكن المقدسة وزيارة الأضرحة أثناء المواسم تكون فرصة لجلب الموارد للمنطقة التي توجد فيها. وفي وقتنا المعاصر أصبحت بعض الدول تعمل على تنمية ما يسمونه بالسياحة الدينية.

4. البعد السياسي : قد يكون للظاهرة الدينية بعدا سياسيا عندما يكون الدين أساسا لمشروعية الحكم أو عندما يصبح إيديولوجيا تستعمل وتوظف في خضم الصراع السياسي.

وانطلاقاً من هذه الأوليات المنهجية لتحليل الظاهرة الدينية، لا يمكن أن نفهم العلاقة بين الدين والمجتمع دون إدراك كل هذه الأبعاد التي تجعل الناس يمنحون للدين معاني ووظائف معينة. ودراسة الظاهرة الدينية من منظور العلوم الإنسانية والاجتماعية، تقربنا من سلوك وتعامل الناس في المجتمع مع الدين؛ وهذا أمر أساسي لفهم الصراعات والرهانات الدينية في المجتمع. ومن المؤسف أننا لم نطور بما فيه الكفاية علم الاجتماع الديني ولا الأنتروبولوجيا الدينية في مؤسسات البحث والجامعات. كما نلاحظ شبه غياب لدراسات وأبحاث تتعلق بمقارنة الأديان لمعرفة ما هي الخصائص المشتركة وما هي الاختلافات.

هناك عدة اعتبارات أصبحت تفرض علينا تطوير العلوم الإنسانية والاجتماعية، لدراسة الظاهرة الدينية من منظور علم الاجتماع الديني :

1. هناك تطور وتحول عرفه مفهوم العلم في المجتمعات الإسلامية في الوقت المعاصر فرضه التطور الذي حصل في العلوم منذ الثورة العلمية التي بدأت مع كبيرنك ونيوتن وجاليله. وإذا كان مفهوم العلم يشمل في الماضي في المجتمعات الإسلامية كل المعارف، بما فيها الفقه والفلك والنحو والطب وغيرها من العلوم، فإننا نشاهد اليوم انفصال الإلهيات (تيولوجيا) عن العلوم التي أصبحت تنفرد بالتسمية «العلوم». ويجب التأكيد على أن هذه الثورة على مفهوم العلم وانفصاله عن الإلهيات التي تحققت مع الثورة الصناعية في أوربا، أطرتها الحركة الفكرية التي بدأت بوادرها تبرز مع النهضة الأوربية، وتقوت مع عصر الأنوار في كتابات فولتير وددرو ومنتسكيو وروسو وغيرهم[3]. فعلى الرغم من ظهور تيارات إصلاحية في عصر النهضة في المجتمعات العربية وما واكبها من إنتاج فكري طرح سؤال تقدم الغرب وتأخر المسلمين، فإنها لم تنتج فكرا يضع

حدا بين الخطابات المعيارية والخطابات العلمية، وبالتالي لم تتأسس تلك النهضة الفكرية على أسس العلوم الاجتماعية والإنسانية، بل تأسست على المعيارية. ولقد ظلت الكتابات المحدودة التي تنتج في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية تعيش نوعا من الغربة أمام ما ينتج فيما يسمى بمجال الإسلاميات. بل ويظل العالم ليس هو ذلك الشخص الذي يكتشف اكتشافا، وإنما هو ذلك الذي حفظ النصوص والمتون الفقهية، ليلتبس الفرق بين الفقيه والعالم، وبين الفقه والعلم ؛ ذلك العلم الذي يتوخى المغامرة العلمية لفهم الواقع الاجتماعي والتجارب الإنسانية التاريخية، بما فيها التجربة الدينية. من عواقب هذا المعطى أن الخطاب الأخلاقي هو الذي يسود في الإنتاج الفكري الإسلامي. بل ويهيمن الخطاب الإسلامي المعياري على الواقع الإسلامي التاريخي، وتتشكل تلك الهوة السحيقة بين الخطاب و الواقع.

يبين التقرير عن التنمية العربية لسنة 2003 أن جزءا مهما من الكتابات في مجال العلوم الإنسانية في العالم العربي هي حول الدين. ويمكن أن نضيف لهذا المعطى أن هذه الكتابات غالبا ما تكون محملة بخطاب أخلاقي وتمجيدي حول الذات، يبعد كل فكر نقدي يستهدف المجتمع الإسلامي وتطوره عبر العصور التاريخية. ويترتب على هذا شيوع اقتناع لدى شريحة من الناس أن المسلمين وحدهم قادرين على إنتاج الأخلاق.

2. نظرا لتداخل الظاهرة الدينية في مختلف جوانب الحياة، السيكولوجية والتاريخية والاجتماعية والسياسية والثقافية، فإن تلك الظاهرة تصبح شأنا عمرانيا على حد تعبير ابن خلدون. ومقاربة العلوم الاجتماعية للظاهرة الدينية هي مقاربة تستحضر كل تلك الأبعاد لإبراز البعد المهيمن في العلاقة مع الدين. كما يمكن للظاهرة الدينية أن تكون خطابا يتجلى فيما يقوله الناس حول الدين. فبمجرد أن ينتج الناس خطابا حول الدين، فإنهم يتركون أثر فهمهم للدين في ذلك الخطاب. ولذلك وجب اعتبار كل ما ينتج من خطاب حول الدين، سواء كان شفويا أو كتابيا، موضوعا يخضع للدراسة وللفهم وللتفسير.

من الملاحظ أن الدين عبر التاريخ لازم كل المجتمعات الإنسانية وأن له قوة وسلطة في كل المجتمعات. فعلى الرغم من بروز ما يسمى بالمجتمعات العلمانية فمازالت للدين قوة حتى في تلك المجتمعات، نظرا لكونها اختارت أن لا ترفض الدين وإنما أن تستفيد من التجارب الإنسانية ومن التراكم العلمي لاستعمال العقل والرفع من قيمته في تنظيم الحياة وتدبير المجتمع.

ونظرا لسلطة الدين على مستوى الفرد والجماعة في كل المجتمعات، فإن الظاهرة تتخذ عدة وظائف في المجتمع. يمكن للدين أن يكون أداة للمشروعية أوللمشروعية المضادة في إطار الصراع حول السلطة. كما يمكن للناس أن يبرروا النظام القائم أو أن يعارضوه باسم الدين. وعلى سبيل المثال فالحركات التي عارضت الأنظمة السياسية باسم الدين كثيرة في تاريخ الإسلام، كالخوارج والحركات المهدوية، والإخوان المسلمين والحركات الإسلاموية المعاصرة.

كما أن المجال الديني هو مجال إنتاج المعنى داخل النسق الثقافي للمجتمع. يتداخل مثلا الديني مع الاجتماعي عبر مراحل حياة الفرد. فالطقوس التي ترافق الفرد من مولده إلى مماته في الثقافة المغربية هي طقوس ينتج عبرها معنى الحياة في المجتمع، بل وتشكل أيضا لحظة لإعادة إنتاج تلك المعاني التي يحرس المجتمع على بقائها. إن طقوس التسمية، والختان، والزواج، والتأبين، كلها طقوس دينية واجتماعية في نفس الوقت، والتي تسمى عند الأنتروبولوجيين بطقوس المرور أو الاجتياز، باعتبار أن الفرد يمر من مرحلة لأخرى. فهي تعمل على اندماج الفرد داخل الجماعة، بحيث أن المولود مثلا لا يكتسب هويته إلا عندما تتم تسميته وذبح الأضحية وإنجاز الطقس. وقد نعتبر أن أهم هذه الطقوس هو طقس الزواج، لأن الزواج مؤسسة لاستمرارية الإنتاج البيولوجي عبر التوالد والإنتاج الاجتماعي عبر التربية. ولذلك يعتبر الزواج عقدا مقدسا في كل الديانات.

من حيث المبدأ، وكما أبرز ذلك عدد من الباحثين الاجتماعيين، أن الدين يعمل على تقوية تضامن الجماعة التي تتقاسم نفس المعتقد. فالهوية الجماعية

والشعور بالانتماء الجماعي وبالتاريخ المشترك يتم داخل كيان اجتماعي واحد، يتقوى فيه الارتباط بين أعضاء الجماعة. إلا أن هذا الرابط الاجتماعي أصبح يتحداه اليوم الواقع الذي يفرق بين الفرق والفصائل والمذاهب الفرعية التي تنتمي إلى نفس الدين. إذا كان التضامن من السهل تحقيقه في المجموعات الصغيرة (قبائل أو عشائر) فإن المجتمعات المعاصرة التي تعقدت، أصبحت تواجه صعوبة الإجماع والاتفاق على فهم واحد للدين، نظرا لتتوسع رقعة الجغرافية التي تسكنها أمة تتقاسم نفس الدين، ونظرا للتداخل بين الديني والمستويات الأخرى المكونة للواقع الاجتماعي. ولذلك نجد أنه في الإسلام، بتوسع الرقعة الجغرافية التي انتشر فيها الإسلام، تعددت الجماعات والمذاهب والطرق الصوفية. فدراسة التداخل بين الديني والاجتماعي والاقتصادي والسياسي، وتشريح الوظائف التي يمكن أن نجدها للظاهرة الدينية، أصبحا ضروريان لفهم الانصهار والانشطار داخل الجماعة الدينية. وعندما نقوم بهذا الأمر فإننا نخضع الممارسة وتعامل الناس مع الدين للتأمل وللتفكير العلمي.

ونظرا لعدم تجدر الفكر العلمي في نمط التفكير الذي يؤطر الإنتاج الفكري في كثير من المجتمعات العربية الإسلامية، فإننا نعيش على مستوى التعامل مع فهم العالم الذي يحيط بنا اصطداما بين المقاربة المعيارية والمقاربة العلمية، بل ويمكن أن نقول نظرا لتأثير الدين وقوتة على الوجدان، غالبا ما تسود المقاربة المعيارية على المقاربة العلمية. ويمكن لنا أن نبرز هذا التصادم من خلال بعض القضايا.

العلاقة مع التعددية

وإذا انطلقنا من تاريخ الإسلام يمكن لنا أن نقول أن كل هذه الوظائف (السياسية الاجتماعية والثقافية..) تداخلت في التدين كما يعيشه الناس ويفهمونه، لأنها تلبي حاجتهم إليها. ولقد أفرزت تعددا واختلافات في فهم

الإسلام، سواء تعلق الأمر بالتأويل والتفسير على المستوى الفكري أو على مستوى منظور التيارات السياسية، أو فهم عامة الناس. غير أن الخطاب المتعالم ظل يردد مقولة «إجماع الأمة»، وهي مقولة مثالية لا تعكس الواقع المتعدد والمتنوع.

إن مفهوم الأمة والإجماع كمفهومين، كثيرا ما يرددهما الخطاب في المجتمعات الإسلامية، ينتميان إلى المعيارية التي تحلق فوق واقع وتاريخ المجتمعات الإسلامية. وإذا كان كل المسلمين يشتركون في عقيدة واحدة، فإن مذاهبهم وثقافاتهم القطرية والمحلية تفرق بينهم. فالعادات والتقاليد الثقافية تكيف الدين وتعطيه معنى محليا. فإذا ما انطلقنا من النواهي التي يحاط بها جسم المرأة مثلا، فإن المجتمع السعودي يعطي لبعض التقاليد تبريرا دينيا قد لا يمنحه إياه المجتمع المغربي. فمفهوم الأمة التي تضمن كل الأقطار الإسلامية هو مفهوم مثالي وتصور غالبا ما ينفيه الواقع المجتمعي وتجرده التجارب الإنسانية المتنوعة والمتعددة من كل محتوى تاريخي. كما أن البحث المتواصل للوصول إلى الإجماع هو حلم أكثر منه واقعا تاريخيا، بل ويصبح أحيانا ايديولوجيا. ولقد انتقد هذه الايديولوجيا كثير من الباحثين في العلوم الاجتماعية أهمهم العروي.

قد نعترض بالقول بأنه إذا كان الإجماع متعذرا على مستوى الأمة الإسلامية، فيمكن أن يتم على المستوى القطري أو البلد. غير أن هذا الاعتراض يصطدم هو الآخر بالتعددية السياسية والثقافية داخل القطر الواحد، بحيث تتجلى التعددية السياسية في شكل أحزاب تختلف في منظورها للمجتمع السياسي، والتعددية الثقافية في إشهار الاختلاف الثقافي الخاص بها كما حدث مع الأمازيغية أو الصحراوية مثلا في المجتمع المغربي والتي تشهر اختلافها داخل الفسيفساء الثقافية. لقد أفرزت كل المجتمعات أشكالا من التعددية، بل وأضحت هذه التعددية من سمات العصر الحاضر سواء تعلق الأمر بالأشكال السياسية أو الكيانات الثقافية ؛ ولم يعد الدين وحده قادرا على جمع تلك الكيانات. ومن هذه الزاوية وجب اللجوء إلى العلوم الاجتماعية لمعرفة مكونات

المجتمع و آليات اشتغالها وتفاعلها. يصبح من غير الواقعي و من باب الخطاب المعياري القول بالإجماع أمام التعددية التي تفرزها المجتمعات المعاصرة. وهذا ما يستوجب اللجوء إلى مقاربة تحليلية للعلوم الاجتماعية والسياسية والأنتروبولوجية لفهم ومعرفة آليات الضبط الحديثة لضمان استمرارية الكيانات القطرية. وتبين تحاليل العلوم الاجتماعية أن الدساتير والقوانين أصبحت اليوم تلعب الدور الذي كان للإجماع عندما كانت المجتمعات صغيرة، بحيث أن القانون هو الموحد في فترة تاريخية معينة، ويتغير بتغير الأزمنة وبتحول المجتمع، وأن الدولة اليوم أصبحت مطالبة بتدبير التعددية والاختلافات ولا يمكن لها أن تمحوها.

العلاقة مع الغرب

تحضر المقاربة المعيارية للظاهرة الدينية في الخطاب الذي غالبا ما نجده شائعا حول علاقة المسلمين بالغرب. فكثيرا ما تصدر المقولات والأفكار الجاهزة حول وضع المرأة والحداثة والعلمانية باسم المعرفة الدينة وباسم الإسلام، والتي تحسم بأحكام حول علاقة المجتمع الإسلامي بالغرب. غير أن كل تلك الأفكار والأحكام تحتاج إلى مناقشة فكرية ومعرفية، استنادا إلى المعطيات التي يقدمها العالم المعاصر وإلى مكتسبات وتراكم المعرفة. وقد يكون من عواقب تجاهل تطور المعارف في تخصصات أخرى أو عدم استيعاب مضامين فروع المعرفة الإنسانية، انغلاق المعرفة المعيارية على ذاتها وترديد أفكار ليست لها مضامين تتكئ على الواقع المجتمعي والتاريخي. فالتعامل المعياري للعلاقة مع الغرب، لا يبحث في مكونات العلاقة وفي تناقضات كل طرف، وإنما ينظر إليه من منطلق معيار مفترض خارج عن التاريخ والمجتمع. ويقوم التعامل المعياري على بعض العناصر:

1. وجود تصور للذات الإسلامية و للمجتمع ككل واحد وغير مجزأ، وأن المجتمع الإسلامي النموذجي وجد في الماضي، ومن هنا يطفو فوق السطح الطموح والسعي إلى إعادة استرجاعه.

2. تصور الغرب كآخر غير مجزأ أيضا، وككل موحد، لا تخترقه اختلافات ليكون كيانا معاديا للذات الإسلامية.

لا يمكن تجاوز هذا التصور إلا بتخطي الحاجز المعرفي الذي يحول دون استكمال المعرفة عن الذات وعن الغرب، وذلك بغياب أنتروبولوجيا حول المجتمعات الإسلامية كأساس لمعرفة الذات، بالإضافة إلى غياب تطور معرفة الغرب في العالم الإسلامي. بحيث لا يوجد في العالم الإسلامي تيار معرفي، قد نسميه الاستغراب (في مقابل الاستشراق)، يسعى من منطلق المجتمعات الإسلامية لتشكيل وبلورة معارف حول الغرب.

كل هذه الملاحظات تؤدي بنا إلى القول : إن المجتمعات الإسلامية لا يمكن لها أن تؤسس علاقة مطمئنة مع الغرب دون معرفة متينة للمكونات الاجتماعية والسياسية والثقافية والتكنولوجية للغرب. ومن الملاحظ أن هناك ارتباطا بين التأخر الحضاري ودرجة معرفة الآخر. ألم ترافق استعمار الغرب للبلدان المستعمَرة حركة علمية كان هدفها المعرفة الدقيقة لتفاصيل حياة تلك البلدان ولمؤسساتهم ودينهم وعلاقاتهم الاجتماعية و قيمهم الثقافية ؟ و كانت النتيجة هي أن ذلك الذي نعتبره آخرا، يعرف عن المجتمعات الإسلامية أكثر بكثير مما تعرفه هي عن نفسها. كما أن المجتمعات الإسلامية لم تنتج شيئا يقابل الإستشراق يهدف معرفة الغرب[4].

إن المعرفة المزدوجة للذات وللغرب هي الطريقة نحو تأسيس علاقة مطمئنة مع التاريخ ومع الغرب. كما يجب أن تتأسس علاقة إيجابية مع الغرب على أساس معرفة الذات ومعرفة الغرب[5]. وعندما نقول بالعلاقة الإيجابية فيجب أن تكون علاقة نقدية. والعلاقة النقدية ليست علاقة رفض أو انبهار. وإذا كان على المجتمعات الإسلامية أن تنتج نموذجا لنموها، فإن هذا النموذج لا يمكن أن ينتج

إلا انطلاقا من المعرفة بتجربتها التاريخية وبالوعي أن ما تعيشه هو أمر تاريخي مع الاستفادة من تجارب الغرب. ولن يتأتى ذلك، إلا بالعمل على تطور المعرفة في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية ودراسة الظاهرة الدينية بمقاربة علمية.

الهوامش

1) مفهوم الموضعة من المفاهيم التي استعملها بورديو في كتاباته المنهجية والابستيمولوجية في علم الاجتماع.

2) انظر : Ernest Gellner; Saints of Atlas. University Chicago Press. 1969

3) يتعلق الأمر بفلاسفة الأنوار ديدرو، روسو ومنتسكيو...

4) في حين أننا عندما نتأمل تاريخ الإسلام نلاحظ أن فترات رقيّه، عرفت إنتاج كتابات حول الديانات الأخرى وعقائدها أهمها كتاب «الفصل والملل والأهواء والنحل» لابن حزم الأندلسي (456 هـ)، وكتاب «الملل والنحل» للشهرستْاني (548 هـ). بل وهناك من سار وراء مغامرة معرفة أديان المجتمعات البعيدة عن المجتمعات العربية كأبي الريحان البيروني (440 خـ) في كتاب «تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مذمومة» حول أديان وعقائد بلاد الهند.

5) الفيصل شلق. «الدولة السياسية والدولة الاقتصادية. كيف نستفيد من تجربة دولة آسيا الشرقية». الاجتهاد. بيروت 2002. ص. 9 يكتب» في عام 1773 اتخذ اليابانيون قرارا بالانغلاق عن العالم فطردوا الأوروبيين ووضعوا نهاية للدين المسيحي في بلادهم. وفي العام 1868 تعرضوا لهزيمة مذلة أمام قوة أمريكية صغيرة بقيادة الكومندور بيري، فقرروا الانفتاح على العالم وتقليد الغرب وتبني ثقافته وعلومه».